Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento

HEGEL

Filosofía de la historia universal

I

Losada

G. W. F.
HEGEL

Biblioteca de Obras
Maestras del Pensamiento

Filosofía de la historia universal

I

Traducción y notas:
José Gaos



Hegel, G. W. F.
Filosofía de la historia universal - 1ª ed. - Buenos Aires: Losada, 2010. v. 1 - 504 p.; 22 x 14 cm. (Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento, 101)

Traducción de José Gaos
ISBN: 978-950-03-9747-6

1. Historia Universal. 2. Filosofía de la Historia.
I. Gaos, José, trad. II. Título
CDD 901

Título original:
Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte

1ª edición: noviembre de 2010

Composición: *Taller del Sur*

ISBN: 978-950-03-9747-6
Depósito Legal: B-43.121-2010
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Libro de edición argentina
Impreso en España
Printed in Spain

Advertencias sobre el texto de la *Filosofía de la historia universal*

I

Sobre la edición alemana

Ha servido de base a la presente traducción la edición de G. Lasson, publicada por la Biblioteca Filosófica (editorial F. Meiner-Leipzig). Para establecerla se sirvió el editor alemán de un manuscrito original de Hegel y de varios cuadernos de apuntes tomados por oyentes en diferentes años de la enseñanza universitaria de Hegel. El manuscrito original de Hegel lleva al principio la fecha de 8-11-30; esto quiere decir que está escrito con ocasión de las últimas lecciones que Hegel profesó acerca de la filosofía de la historia. No es su redacción continua, sino que se compone de trozos sueltos, entre los cuales ha dejado Hegel grandes claros. Al margen hay aclaraciones, adiciones, breves apuntaciones; el editor las ha incluido en el texto, que sigue con fidelidad las divisiones y titulaciones del manuscrito. El número 3 del capítulo III, en la Introducción General, lleva en el manuscrito de Hegel el título de "El curso de la historia universal", es decir, repite exactamente el título general del capítulo III. Esta inadvertencia de Hegel ha sido subsanada por el editor alemán (y nosotros también lo seguimos), intitulando el número 3 con las palabras: "La marcha de la evolución". En el manuscrito de Hegel no están contenidos los estudios que se publican bajo el nombre de "Introducción especial"; ni tampoco las partes históricas propiamente, que comprenden el mundo oriental, Grecia, Roma y el mundo germano. El manuscrito de Hegel termina,

pues, con la Introducción General. En la traducción de esta parte hemos distinguido el texto que procede de la mano misma de Hegel del que procede de apuntes tomados por los oyentes, poniendo este último entre corchetes [ ].

Además del manuscrito de Hegel ha utilizado el editor alemán para fijar su edición cuatro cuadernos de apuntes, tomados por oyentes. Dos de ellos pertenecen a las lecciones del año 1822-1823. El tercero pertenece a las de 1824-1825. El cuarto, a las de 1826-1827. Son, pues, todos de época anterior al manuscrito de Hegel. Los dos primeros, del mismo año, se completan mutuamente, pero ofrecen notables diferencias –sobre todo en la distribución y disposición de las partes– con respecto al manuscrito de Hegel. Uno de ellos está escrito en letra clara y reposada, en forma que delata una reelaboración sobre otras notas más rápidas e inmediatas. El otro, en cambio, es seguramente la apuntación viva al tiempo de oír la palabra del maestro. La coincidencia de ambos cuadernos es muy notable y provechosa para la fidelidad de la edición. El tercer cuaderno, que también es visiblemente la apuntación directa de las palabras de Hegel, está hecho por persona de gran talento y rápida y certera facultad receptiva. Aunque la velocidad de la escritura hace dificilísima la tarea de descifrarlo, este cuaderno es, según el editor alemán, una rica mina de variantes y adiciones que completan y perfeccionan el pensamiento de Hegel. El cuarto cuaderno, aunque no representa una labor tan brillante como el tercero, trae también numerosas novedades y trozos nuevos que Hegel debió añadir en aquel año. Hegel volvió a tomar la filosofía de la historia como tema de enseñanza en los años 1828-1829 y 1830-1831, esta última vez limitándose a la "Primera parte de la filosofía de la historia universal". Pero de estos dos cursos no han aparecido hasta ahora apuntes ningunos y sólo existe el manuscrito fragmentario de Hegel, que ya hemos citado al principio.

En la tarea de establecer el texto, el editor alemán ha procedido según el principio de pecar más bien por exceso que por defecto. Cuando un desarrollo se ofrecía paralelo en dos o más cuadernos, no habiendo entre las distintas redacciones sino insignificantes diferencias de palabras, ha elegido naturalmente siempre la expresión más precisa y hegeliana. Cuando el encaje de las distintas redacciones resultaba patente, ha formado con ellas una sola corriente discursiva. Pero a veces, existiendo en varios cuadernos formas diferentes de desarrollar un mismo pensamiento, ha preferido, en vez de refundirlas, yuxtaponerlas, ensartando esas especies de duplicados que producen entonces la impresión de repeticiones innecesarias. Así el lector puede considerar éstas como réplicas de la expresión hegeliana en épocas distintas.

Si se compara la edición de Lasson con las ediciones anteriores, salta en seguida a la vista el enorme enriquecimiento que ha experimentado el texto de Hegel. La forma en que ahora queda puede considerarse como reproducción aproximadamente exacta de las lecciones profesadas. La primera edición fue hecha en 1837 por Eduard Gans. La segunda, en 1840 por Karl Hegel; esta fue reimpresa –con muchas erratas– en 1848. La segunda edición ha sido siempre considerada como la canónica, por las grandes adiciones que contiene respecto de la primera. Ha sido reeditada en 1907 por Fritz Brunstäd en la conocida colección Reclam. Los dos editores primeros, E. Gans y Karl Hegel, partieron del propósito equivocado de convertir en un "libro" lo que era una serie de "lecciones". Esto les llevó no sólo a pulir acaso excesivamente el estilo de los manuscritos que les sirvieron de base, sino a refundir realmente partes enteras y a suprimir lo que juzgaban repeticiones o pasajes sin interés. Todo ello con el buen deseo de convertir en un libro los materiales que tenían a mano. Así, por ejemplo, el manuscrito de Hegel termina bruscamente (en

nuestra edición, página 179) y Karl Hegel, para rematar bien el capítulo no vacila en agregar una serie de consideraciones tomadas de los cuadernos de apuntes, pero que pertenecen a temas anteriores y no encajan bien con el trozo a que se añaden. La edición nueva de Lasson ha repuesto estas adiciones en su lugar natural; y como una conclusión satisfactoria que dé término al manuscrito de Hegel, no se encuentra, ha colocado aquí las que en los cuadernos aparecen claramente como observaciones finales de la parte general. Además de esas refundiciones y supresiones, los primeros editores no han dedicado al texto de Hegel la atención necesaria; son frecuentes los errores de interpretación, los pasajes mal entendidos y puntuados, etcétera. Karl Hegel asegura que las adiciones de su edición proceden todas no de cuadernos de apuntes, sino de manuscritos de la propia mano de su padre. Pero estos manuscritos no los ha visto nadie. Es posible que Karl Hegel dé este nombre a las notas volanderas, sin redactar, compuestas de palabras sueltas, que Hegel utilizaba en sus clases. En tal caso, las páginas de los apuntes resultarían más auténticas aún, puesto que Hegel no daba realmente forma plena a su pensamiento sino en la improvisación oral. Por todas estas razones puede considerarse la edición nueva de Lasson como la primera que refleja con exactitud bastante aproximada la forma que tuvieron las lecciones de Hegel sobre filosofía de la historia universal.

II

Sobre la traducción española

Esta traducción de la *Filosofía de la historia*, de Hegel, puede considerarse prácticamente como la primera que se hace a

idiomas latinos. En francés no existe ninguna –que sepamos–. En italiano existen dos: 1°. *Hegel. Filosofía della Storia, trad. da G. P. Passerini (Capolago. Tip. e libr. elvetica. 1840) 2°. Hegel. Filosofia della Storia, ordinata da Eduardo Gans 3° edizione fatta per cura di C. Hegel, traduzione dall' originale per A. Novelli. 1864.* La primera es la traducción de la edición de Gans, que quedó totalmente anulada por la edición de Karl Hegel con sus numerosas adiciones. La segunda, la traducción de Novelli, está juzgada por Benedetto Croce, en la introducción a su traducción italiana de la Enciclopedia de las ciencias filosóficas, en palabras duramente condenatorias, abonadas por una muestra a dos columnas.

La *terminología* de Hegel ha sido para nosotros causa, a veces, de perplejidades no todas satisfactoriamente resueltas y que comunicamos al lector.

Hegel distingue entre *Moralität* y *Sittlichkeit.* Ambos términos tienen una sola traducción en español: moralidad. La palabra alemana *Sittlichkeit* es el derivado de *Site* que significa costumbre, como moralidad es el derivado de *mos*, la voz latina que también significa costumbre. La diferencia de sentido que Hegel establece entre *Moralität* y *Sittlichkeit* es que *Moralität* se refiere a la moralidad subjetiva, a la calidad o valor moral de una voluntad que obra por respeto al deber, mientras que *Sittlichkeit* señala más bien la moralidad objetiva, la moral como conjunto de normas, costumbres, leyes objetivas que constituyen la manera de obrar de un pueblo. Esta diferencia de sentido ha sido destacada en las traducciones italianas de Hegel por el uso de los dos términos *Moralità* y *Eticità.* Podríamos –y en esto consiste nuestra perplejidad– haber empleado en nuestra traducción las palabras moralidad y eticidad. Pero la introducción de este neologismo nos resultaba algo dura y poco conforme con el espíritu de nuestro idioma, que parece más bien otorgar

a la voz moralidad los dos sentidos, el objetivo y el subjetivo. Acaso la mejor traducción de *Sittlichkeit* fuera: *civilidad*, dando a este término su sentido prístino de vida humana social sujeta a normas de convivencia, esto es, distinta de la vida animal o natural. En general puede decirse que lo que Hegel entiende por *Estado (Staat)* no tiene el sentido precisamente jurídico-político que tiene para nosotros, sino más bien el de sociedad humana. Pero esta distinción, ya vislumbrada por Hegel, que insiste en diferenciar el Estado de su constitución, etcétera, no se ha practicado hasta después. Por estas razones –y repetimos que en esto consiste nuestra perplejidad– hemos usado solamente el término de moralidad, confiando en que el contexto dará al lector facilidad para discernir el sentido en cada caso. De todos modos sírvale de guía nuestra advertencia de que el término está tomado en su sentido subjetivo.

Otro problema terminológico nos ha planteado la expresión *Volksgeist.* Su traducción literal es *espíritu del pueblo*. Podría traducirse *espíritu nacional*. Hemos preferido la primera expresión, que tiene algún abolengo en nuestro idioma, habiendo sido usada por los filósofos y juristas españoles que en el pasado siglo tuvieron contacto con el pensamiento alemán (Hegel, Krause, etcétera. Pero también aquí tienen los términos nación y pueblo para Hegel el mismo sentido más amplio que hemos indicado para el término Estado.

Hemos traducido *Bildung* casi siempre por cultura. Solamente en algún caso hemos puesto educación por tratarse de pasajes en donde se insiste principalmente sobre la noción de formación, de paso de un estado a otro, de una situación inculta a otra culta.

Por último, no necesitamos decir que la palabra idea no ha sido empleada por nosotros nada más que para traducir la voz alemana *Idee*, cuyo valor terminológico en Hegel es conocido. Acaso hubiera sido mejor escribirla siempre con mayúscula.

Para los demás términos hemos seguido en general el vocabulario filosófico admitido en nuestra lengua.

J. G.
Madrid, 1928

INTRODUCCIÓN GENERAL

Señores:

El objeto de estas lecciones es la filosofía de la historia universal.

No necesito decir lo que es historia, ni lo que es historia universal. La representación general es suficiente y sobre poco más o menos concordamos con ella. Pero lo que puede sorprender, ya en el título de estas lecciones, y lo que ha de parecer necesitado de explicación, o más bien de justificación, es que el objeto de nuestro estudio sea una *filosofía* de la historia universal y que pretendamos *tratar filosóficamente* la historia.

Sin embargo, la filosofía de la historia no es otra cosa que la consideración *pensante* de la historia; y nosotros no podemos dejar de pensar, en ningún momento. El hombre es un ser *pensante*; en esto se distingue del animal. En todo lo *humano*, sensación, saber, conocimiento, apetito, voluntad –por cuanto es humano y no animal– hay un pensamiento; por consiguiente, también lo hay en toda ocupación con la historia. Pero este apelar a la universal participación del pensamiento en todo lo humano y en la historia, puede parecer insuficiente, porque estimamos que el pensamiento está subordinado al ser, a lo dado, haciendo de éste su base y su guía. A la filosofía, empero, le son atribuidos pensamientos *propios*, que la especulación produce por sí misma, sin consideración a lo que existe; y con esos pensamientos se dirige a la historia, tratándola como un material,

y no dejándola tal como es, sino *disponiéndola* con arreglo al pensamiento y *construyendo a priori* una historia.

[La historia se refiere a lo que ha acontecido. El concepto, que se determina esencialmente por sí mismo, parece pues contrario a su consideración. Cabe, sin duda, reunir los acontecimientos de tal modo que nos representemos que lo sucedido está inmediatamente ante nosotros. Pero entonces hay que establecer el enlace de los acontecimientos; hay que descubrir eso que se llama historia *pragmática*, esto es, las causas y fundamentos de lo sucedido, y cabe representarse que el concepto es necesario para ello, sin que por eso el concebir se ponga en relación de oposición a sí mismo. Ahora que, de este modo, los acontecimientos siguen constituyendo la base; y la actividad del concepto queda reducida al contenido formal, universal, de los hechos, a los principios y reglas. Se reconoce, pues, que el pensamiento lógico es necesario para las deducciones, que así se hacen de la historia; pero se cree que lo que las justifica, debe provenir de la experiencia. En cambio, lo que la filosofía entiende por concepto es otra cosa; el concebir es aquí la actividad misma del concepto y no la concurrencia de una *materia* y una *forma* que vienen cada una de su lado. Una alianza como la de la historia pragmática no basta al concepto en la filosofía; éste toma esencialmente de sí mismo su materia y contenido. En este respecto, y a pesar del enlace indicado, subsiste la misma diferencia: lo sucedido y la independencia del concepto se oponen mutuamente.

Sin embargo, la misma relación se nos ofrece ya dentro de la historia (prescindiendo aún enteramente de la filosofía), tan pronto como tomamos en ella un punto de vista más alto. En primer término vemos en la historia ingredientes, condiciones naturales, que se hallan lejos del concepto; vemos diversas formas del arbitrio humano y de la necesidad externa. Por otro lado

ponemos frente a todo esto el pensamiento de una necesidad superior, de una eterna justicia y amo; el fin último absoluto, que es verdad en sí y por sí. Este término opuesto descansa sobre los elementos abstractos en la contraposición del ser natural, sobre la libertad y necesidad del concepto. Es una contraposición, que nos interesa en múltiples formas y que también ocupa nuestro interés en la idea de la historia universal. Nuestro propósito es mostrarla resuelta en sí y por sí en la historia universal].

La historia sólo debe recoger puramente lo que es, lo que ha sido, los acontecimientos y actos. Es tanto más verdadera, cuanto más exclusivamente se atiene a lo dado –y puesto que esto no se ofrece de un modo inmediato, sino que exige varias investigaciones, enlazadas también con el pensamiento– cuanto más exclusivamente se propone como fin lo sucedido. La labor de la filosofía parece hallarse en contradicción con este fin; y sobre esta contradicción, sobre el reproche que se hace a la filosofía, de que lleva pensamientos a la historia con arreglo a los cuales trata la historia, quiero explicarme en la *Introducción*. Se trata de enunciar primeramente *la definición general de la filosofía de la historia universal*, y de hacer notar las consecuencias inmediatas que se derivan de ella. Con esto, la relación entre el pensamiento y lo sucedido se iluminará por sí misma con recta luz. Y tanto por esta razón, como también para no resultar demasiado prolijo en la *Introducción*, ya que en la historia universal nos aguarda una materia tan rica, no será menester que me entretenga en refutar y rectificar las infinitas representaciones y reflexiones equivocadas, que están en curso o se inventan continuamente[1] sobre los puntos de vista, los principios, las opiniones acerca del fin y del interés del estudio de la historia, y en particular sobre la

[1] Cada nuevo prólogo de una historia y seguidamente las introducciones, en las reseñas de esta misma historia, aportan una nueva teoría.

relación del concepto y de la filosofía con lo histórico. Las omitiré por entero o sólo incidentalmente recordaré algo sobre ellas.

I

La visión racional de la historia universal

Empezaré advirtiendo, sobre el concepto provisional de la filosofía de la historia universal, que, como he dicho, a la filosofía se le hace en primer término el reproche de que va con ciertos pensamientos a la historia y de que considera ésta según esos pensamientos. Pero el único pensamiento, que aporta, es el simple pensamiento de la *razón*, de que la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha trascurrido racionalmente. Esta convicción y evidencia es un *supuesto*, con respecto a la historia como tal. En la filosofía, empero, no es un supuesto. En ella está *demostrado*, mediante el conocimiento especulativo, que la razón –podemos atenernos aquí a esta expresión, sin entrar a discutir su referencia y relación a Dios– es la *sustancia*; es, como *potencia infinita*, para sí misma la *materia* infinita de toda vida natural y espiritual y, como *forma infinita*, la realización de éste su contenido: *sustancia*, como aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene su ser y consistencia; *potencia* infinita, porque la razón no es tan impotente que sólo alcance al ideal, a lo que debe ser, y sólo exista fuera de la realidad, quién sabe dónde, quizá como algo particular en las cabezas de algunos hombres; *contenido* infinito, por ser toda esencia y verdad y materia para sí misma, la materia que ella da a elaborar a su propia actividad. La razón no ha menester, como la acción finita, condiciones de un material externo; no

necesita de medios dados, de los cuales reciba el sustento y los objetos de su actividad; se alimenta de sí misma y es ella misma el material que elabora. Y así como ella es su propio supuesto, su fin, el fin último absoluto, de igual modo es ella misma la actuación y producción, desde lo interno en el fenómeno, no sólo del universo natural, sino también del espiritual, en la historia universal. Pues bien, que esa idea es lo verdadero, lo eterno, lo absolutamente poderoso; que esa idea se manifiesta en el mundo y que nada se manifiesta en el mundo sino ella misma, su magnificencia y dignidad; todo esto está, como queda dicho, demostrado en la filosofía y, por tanto, se *presupone* aquí como demostrado.

[La consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente. La contingencia es lo mismo que la necesidad externa, esto es, una necesidad que remonta a causas, las cuales son sólo circunstancias externas. Debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo. Y debemos aprehenderlo por la razón, que no puede poner interés en ningún fin particular y finito, y sí sólo en el fin absoluto. Este es un contenido que da y lleva en sí mismo el testimonio de sí mismo, y en el cual tiene su apoyo todo aquello en que el hombre puede interesarse. Lo racional es el ser en sí y por sí, mediante el cual todo tiene su valor. Se da a sí mismo diversas figuras; en ninguna es más claramente fin que en aquella en que el espíritu se explicita y manifiesta en las figuras multiformes que llamamos pueblos. Es necesario llevar a la historia la fe y el pensamiento de que el mundo de la voluntad no está entregado al acaso. Damos por supuesto, como verdad, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón –no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta–. La demostración de esta verdad es

el tratado de la historia universal misma, imagen y acto de la razón. Pero la verdadera demostración se halla más bien en el conocimiento de la razón misma. Esta se revela en la historia universal. La historia universal es sólo la manifestación de esta única razón; es una de las figuras particulares en que la razón se revela; es una copia de ese modelo que se ofrece en un elemento especial, en los pueblos.

La razón descansa y tiene su fin en sí misma; se da la existencia y se explana por sí misma. El pensamiento necesita darse cuenta de este fin de la razón. El modo filosófico puede tener al principio algo de chocante; dadas las malas costumbres de la representación, puede ser tenido por contingente, por una ocurrencia. Aquel para quien el pensamiento no sea lo único verdadero, lo supremo, no puede juzgar en absoluto el modo filosófico].

Podría, pues, pedir a aquellos de ustedes, señores, que todavía no han trabado conocimiento con la filosofía, que se acercasen a esta exposición de la historia universal con fe en la razón, con sed de su conocimiento. Y en efecto, la necesidad subjetiva que lleva al estudio de las ciencias, es, en verdad, sin duda, el afán de evidencia racional, de conocimiento, y no meramente de una suma de noticias. Pero, en realidad, no necesito reclamar de antemano semejante fe. Lo que he dicho hasta ahora, y diré todavía, no debe tomarse como un supuesto –ni siquiera por lo que se refiere a nuestra ciencia–, sino como una *sinopsis* del conjunto, como el *resultado* de la consideración que hemos de hacer –resultado que me es conocido, porque conozco el conjunto. La consideración de la historia universal ha dado y dará por resultado el saber que ha trascurrido racionalmente, que ha sido el curso racional y necesario del espíritu universal, el cual es la sustancia de la historia– espíritu uno, cuya naturaleza es una y siempre la misma, y que explicita ésta su naturaleza en la

existencia universal. (El espíritu universal es el espíritu en general). Este ha de ser, como queda dicho, el resultado de la historia misma. Pero hemos de tomar la historia tal como es; hemos de proceder histórica, empíricamente. Entre otras cosas, no debemos dejamos seducir por los historiadores de oficio. Pues, por lo menos entre los historiadores alemanes, incluso aquellos que poseen una gran autoridad y se enorgullecen del llamado estudio de las fuentes, los hay que hacen lo que reprochan a los filósofos, esto es, llevar a la historia invenciones *a priori*. Para poner un ejemplo, diremos que es una muy difundida invención la de que ha existido un pueblo primero y más antiguo, el cual, adoctrinado inmediatamente por Dios, ha vivido con perfecta visión y sabiduría, ha tenido penetrante noción de todas las leyes naturales y de toda verdad espiritual –o que ha habido estos y aquellos pueblos sacerdotales, o, para indicar algo más especial, que ha existido una épica romana, de la cual los historiadores romanos han sacado la historia antigua, etc. Dejaremos a los ingeniosos historiadores de oficio estos apriorismos, no insólitos entre los alemanes.

Podríamos formular, por tanto, como la primera condición, la de *recoger fielmente* lo histórico. Pero son ambiguas esas expresiones tan generales como *recoger* y *fielmente*. El historiógrafo corriente, medio, que cree y pretende conducirse receptivamente, entregándose a los meros datos, no es en realidad pasivo en su pensar. Trae consigo sus categorías y ve a través de ellas lo existente. Lo verdadero no se halla en la superficie visible. Singularmente en lo que debe ser científico, la razón no puede dormir y es menester emplear la reflexión. Quien mira racionalmente el mundo, lo ve racional. Ambas cosas se determinan mutuamente.

[Cuando se dice que la finalidad del mundo debe desprenderse de la percepción, esto no deja de tener exactitud. Mas para

conocer lo universal, lo racional, hace falta emplear la razón. Los objetos son estímulos para la reflexión. El mundo se ve según como se le considere. Si nos acercamos al mundo sólo con nuestra subjetividad, lo encontraremos tal como nosotros mismos estamos constituidos; sabremos y veremos cómo ha tenido que hacerse todo y cómo hubiera debido ser. Pero el gran contenido de la historia universal es racional y tiene que ser racional; una voluntad divina rige poderosa el mundo, y no es tan impotente que no pueda determinar este gran contenido. Nuestro fin debe ser conocer esta sustancialidad, y para descubrirla, hace falta la conciencia de la razón, no los ojos de la cara, ni un intelecto finito, sino los ojos del concepto, de la razón, que atraviesan la superficie y penetran allende la intrincada maraña de los acontecimientos. Mas se dice que, procediendo así con la historia, se emplea un procedimiento apriorístico e ilícito en sí y por sí. Pero tal lenguaje le es indiferente a la filosofía. Para conocer lo sustancial hay que acercarse a ello con la razón. Sin duda, no debemos acudir con reflexiones parciales, pues éstas desfiguran la historia y provienen de falsas opiniones subjetivas. Pero la filosofía no tiene nada que ver con éstas. La filosofía, segura de que la razón rige el mundo, estará convencida de que lo sucedido se somete al concepto y no trastocará la verdad, como es hoy moda, particularmente entre los filólogos, que introducen en la historia puros apriorismos, con su pretendida sagacidad.[1] La filosofía opera también *a priori*, puesto que supone la idea. Pero ésta existe ciertamente; tal es la convicción de la razón.

El punto de vista de la historia universal filosófica no es, por tanto, un punto de vista obtenido por abstracción de otros muchos puntos de vista generales y prescindiendo de los demás.

[1] Por ejemplo, Niebuhr con su gobierno de los sacerdotes en la historia de Roma; también Müller en sus *Dorios*.

Su principio espiritual es la totalidad de los puntos de vista. Considera el principio concreto y espiritual de los pueblos y su historia, y no se ocupa de las situaciones particulares, sino de un pensamiento universal, que se prolonga por el conjunto. Este elemento universal no pertenece al fenómeno, que es contingente. La muchedumbre de las particularidades debe comprenderse aquí en una unidad. La historia tiene ante sí el más concreto de los objetos, el que resume en sí todos los distintos aspectos de la existencia; su individuo es el espíritu universal. La filosofía, pues, al ocuparse de la historia, toma por objeto lo que el objeto concreto es, en su figura concreta, y considera su evolución necesaria. Por esto, lo primero para ella no son los destinos, ni las pasiones, ni las energías de los pueblos, junto a las cuales se empujan los acontecimientos; sino que lo primero es el espíritu de los acontecimientos, que hace surgir los acontecimientos; es Mercurio, el guía de los pueblos. Por lo tanto, no se puede considerar lo universal, que la historia universal filosófica tiene por objeto, como una parte, por importante que sea, junto a la cual existirían otras partes; sino que lo universal es lo infinitamente concreto, que comprende todas las cosas, que está presente en todas partes (porque el espíritu está eternamente dentro de sí mismo), para el que no hay pasado y que permanece siempre el mismo en su fuerza y poder.

La historia debe considerarse con el intelecto; la causa y el efecto deben hacérsenos concebibles. Vamos a considerar, de este modo, lo esencial en la historia universal, omitiendo lo inesencial. El intelecto hace resaltar lo importante, lo en sí significativo. Determina lo esencial y lo inesencial, según el fin que persigue, al tratar la historia. Estos fines pueden ser de la mayor diversidad. En cuanto se señala un fin, se manifiestan enseguida otras referencias, hay fines capitales y secundarios. Si comparamos lo dado en la historia con los fines del espíritu,

habremos de renunciar a todo lo demás, por interesante que pueda ser, y atenernos a lo esencial. De este modo la razón se ofrece a sí misma un contenido, que no está simplemente en la misma línea que los sucesos; se propone fines que interesan esencialmente al espíritu, al ánimo, y que ya en la lectura nos mueven a la tristeza, la admiración o la alegría]. Pero no es pertinente desarrollar aquí los distintos modos de la reflexión, puntos de vista y juicio sobre la mera importancia e insignificancia (que son las categorías más próximas), sobre aquello a que, en el inmenso material existente, concedemos el mayor peso. [En cambio, debemos indicar brevemente las categorías en que la faz de la historia se presenta, en general, al pensamiento.

La primera categoría surge a la vista del cambio de los individuos, pueblos y Estados, que existen un momento y atraen nuestro interés, y enseguida desaparecen. Es la categoría de la *variación.*

Vemos un ingente cuadro de acontecimientos y actos, de figuras infinitamente diversas de pueblos, Estados e individuos, en incesante sucesión. Cuanto puede introducirse en el ánimo del hombre e interesarlo, todo sentimiento del bien, de lo bello, de lo grande, se ve solicitado y promovido; por todas partes se conciben y persiguen fines que reconocemos y cuya realización deseamos y por los cuales esperamos y tememos. En todos estos acontecimientos y accidentes vemos sobrenadar el humano hacer y padecer; en todas partes algo nuestro y, por tanto, una inclinación de nuestro interés en pro y en contra. Ora nos atraen la belleza, la libertad y la riqueza; ora nos incita la energía con que hasta el vicio sabe adquirir importancia. Unas veces vemos moverse difícilmente la extensa masa de un interés general y pulverizarse, sacrificada a una infinita complexión de pequeñas circunstancias. Otras veces vemos producirse una cosa pequeña, mediante una enorme leva de fuerzas,

o salir una cosa enorme de otra, en apariencia, insignificante. Por todas partes el más abigarrado tropel, arrastrándonos en su interés. Y cuando una cosa desaparece, viene otra al momento a ocupar su puesto.

El aspecto negativo de este pensamiento de la variación provoca nuestro pesar. Lo que nos oprime es que la más rica figura, la vida más bella encuentra su ocaso en la historia. En la historia caminamos entre las ruinas de lo egregio. La historia nos arranca a lo más noble y más hermoso, por que nos interesamos. Las pasiones lo han hecho sucumbir. Es perecedero. Todo parece pasar y nada permanecer. Todo viajero ha sentido esta melancolía. ¿Quién habrá estado entre las ruinas de Cartago, Palmira, Persépolis o Roma, sin entregarse a consideraciones sobre la caducidad de los imperios y de los hombres, al duelo por una vida pasada, fuerte y rica? Es un duelo que no deplora pérdidas personales y la caducidad de los propios fines, como sucede junto al sepulcro de las personas queridas, sino un duelo desinteresado, por la desaparición de vidas humanas, brillantes y cultas.

Pero otro aspecto se enlaza enseguida con esta categoría de la variación: que una nueva vida surge de la muerte. Es éste un pensamiento que los orientales ya concibieron, quizá su pensamiento más grande, y desde luego el más alto de su metafísica. En el mito de la trasmigración de las almas está contenido, con respecto a lo individual; pero más universalmente conocida es aún la imagen del fénix, de la vida natural, que se prepara eternamente su propia pira y se consume sobre ella, de tal suerte, que de sus cenizas resurge una nueva vida rejuvenecida y fresca. Pero ésta es solo una imagen oriental; conviene al cuerpo, no al espíritu. Lo occidental es que el espíritu no sólo resurge rejuvenecido, sino sublimado, esclarecido. Oponiéndose a sí mismo y consumiendo su figura presente, se eleva a una formación

nueva. Pero al deponer la envoltura de su existencia, no sólo transmigra a otra envoltura, sino que resurge de las cenizas de su figura anterior, como un espíritu más puro. Esta es la segunda categoría del espíritu. El *rejuvenecimiento* del espíritu no es un simple retorno a la misma figura; es una purificación y elaboración de sí mismo. Resolviendo su problema, el espíritu se crea nuevos problemas, con lo que multiplica la materia de su trabajo. Así es como en la historia vemos al espíritu propagarse en inagotable multitud de aspectos, y gozarse y satisfacerse en ellos. Pero su trabajo tiene siempre el mismo resultado: aumentar de nuevo su actividad y consumirse de nuevo. Cada una de las creaciones, en que se ha satisfecho, se le presenta como una nueva materia que exige nueva elaboración. La forma que ésta ha recibido se convierte en material que el trabajo del espíritu eleva a una nueva forma. De este modo el espíritu manifiesta todas su fuerzas en todas las direcciones. Conocemos las fuerzas que posee, por la diversidad de sus formaciones y producciones. En esta alegría de su actividad, solo consigo mismo tiene que habérselas. Sin duda está ligado, interior y exteriormente, a condiciones naturales que no solo pueden poner resistencias y obstáculos en su camino, sino también acarrear el completo fracaso de sus intentos. Pero en este caso cae en su función, como ente espiritual, para quien el fin no es la obra, sino la propia actividad; y de este modo nos ofrece todavía el espectáculo de haberse demostrado como tal actividad.

Ahora bien, el primer resultado de esta consideración introductiva es que nos fatigamos ante la sucesión de las formas y creaciones particulares y preguntamos: ¿cuál es el fin de todas estas formas y creaciones? No podemos verlas agotadas en su fin particular. Todo debe redundar en provecho de una obra. Este enorme sacrificio de contenido espiritual, ha de tener por fundamento un fin último. Se impone, pues, la pregunta de si tras

el tumulto de esta superficie no habrá una obra íntima, silenciosa y secreta, en que se conserve la fuerza de todos los fenómenos. Lo que puede dejarnos perplejos es la gran diversidad e incluso el interior antagonismo de este contenido. Vemos cosas antagónicas que son veneradas como santas y que han suscitado el interés de las épocas y los pueblos. Prodúcese el deseo de hallar en la idea la justificación de semejante decadencia. Esta consideración nos conduce a la tercera categoría, a la cuestión de un fin último en sí y por sí. Es esta la categoría de la *razón* misma, que existe en la conciencia, como fe en la razón que rige el mundo. Su demostración es el tratado mismo de la historia universal, la cual es la imagen y la obra de la razón].

Sólo recordaré dos formas, relativas a la convicción general de que la razón ha regido y rige el mundo y, por consiguiente, también la historia universal. Estas dos formas nos dan a la vez ocasión para tocar más de cerca el punto capital de la dificultad y para aludir a lo que hemos de exponer más ampliamente luego.

La una es el hecho histórico de que el griego *Anaxágoras* fue el primero en decir que el *nous*, el intelecto en general o la razón, rige el mundo; no una inteligencia como razón consciente de sí misma, ni un espíritu como tal. Debemos distinguir muy bien ambas cosas. El movimiento del sistema solar se verifica según leyes invariables; estas leyes son la razón del mismo; pero ni el sol ni los planetas, que giran en torno al sol conforme a estas leyes, tienen conciencia de ellas. El hombre extrae de la existencia estas leyes y las sabe. El pensamiento pues de que hay una razón en la naturaleza, de que ésta es regida inmutablemente por leyes universales, no nos sorprende; ni tampoco que en Anaxágoras se limite a la naturaleza. Estamos acostumbrados a él y no le hacemos mucho caso. He mencionado pues este hecho histórico, para hacer notar que la historia enseña que algunas

cosas que pueden parecernos triviales no han estado siempre en el mundo; antes bien, ese pensamiento ha hecho época en la historia del espíritu humano. *Aristóteles* dice de Anaxágoras, como creador de ese pensamiento, que parecía un hombre sereno entre borrachos.

Sócrates tomó de Anaxágoras este pensamiento y, con excepción de Epicuro, que atribuía todos los sucesos al *acaso*, dicho pensamiento se ha hecho dominante en la filosofía. A su tiempo veremos en qué religiones y pueblos aparece también. Ahora bien, Platón hace decir a Sócrates (v. *Fedón*, ed. Estéfano, páginas 97-98) sobre este descubrimiento de que el pensamiento –esto es, no la razón consciente, sino una razón todavía indeterminada, ni consciente, ni inconsciente– rige el mundo: "Me gozaba en él y esperaba haber encontrado un maestro que me explicara la naturaleza según la razón, mostrándome en lo particular su fin particular y, en el todo, el fin universal, el fin último, el bien. Y no habría renunciado por nada a esta esperanza. Pero ¡cuán decepcionado quedé –prosigue Sócrates– al leer afanosamente los escritos del propio Anaxágoras! Hallé que sólo aducía causas exteriores: el aire, el éter, el agua y otras semejantes, en lugar de la razón". Como se ve, la insuficiencia que Sócrates encontraba en el principio de Anaxágoras, no se refiere al principio mismo, sino a su falta de aplicación a la naturaleza concreta; a que ésta no es concebida ni explicada por aquel principio; a que aquel principio permanece *en la abstracción*, o, dicho más determinadamente, a que la naturaleza no es aprehendida como un desarrollo de dicho principio, como una organización producida por él, por la razón, como causa. –Llamo ya desde ahora la atención sobre la diferencia que hay entre sentar una definición, principio o verdad, de un modo meramente abstracto, o llevarlo a una determinación más precisa y a un desarrollo concreto. Esta diferencia es fundamental y, entre otras cosas, la encontra-

remos principalmente al término de nuestra historia universal, cuando tratemos de la novísima situación política.

Pero he señalado esta primera aparición del pensamiento de que la razón rige el mundo, así como las deficiencias que había en él, sobre todo porque lo dicho tiene su perfecta aplicación a otra forma del mismo pensamiento, forma que nos es bien conocida y bajo la cual este pensamiento constituye una convicción en nosotros. Me refiero a la forma de la verdad religiosa que dice que el mundo no está entregado al acaso, ni a causas exteriores, contingentes, sino que una *Providencia rige el mundo*. Ya dije anteriormente que no quiero apelar a vuestra fe en el principio indicado. Sin embargo, apelaría a la fe en él, bajo esta forma religiosa, si la índole propia de la ciencia filosófica no prohibiese hacer supuestos; o dicho de otra manera: porque la ciencia que nos proponemos tratar, es la que debe proporcionar la prueba, no diré de la *verdad*, pero sí de la *exactitud* de aquel principio, de que ello es así, sólo ella debe mostrarlo en concreto. La *verdad* de que una providencia, la Providencia divina, preside los acontecimientos del mundo, corresponde al principio indicado. La Providencia divina es, en efecto, la sabiduría según una potencia infinita, que realiza sus fines, esto es, el fin último, absoluto y racional del mundo. La razón es el *pensamiento*, el *nous*, que se determina a sí mismo con entera libertad.

Mas por otra parte la diferencia y hasta la oposición entre esta fe y nuestro principio, resalta justamente del mismo modo que, en el principio de Anaxágoras, entre éste y la exigencia que Sócrates le pone. Aquella fe es igualmente indeterminada; es una *fe en la Providencia* en general, y no pasa a lo determinado, a la aplicación al conjunto, al curso íntegro de los acontecimientos en el universo. En lugar de llevar a cabo esta aplicación, complácense los historiadores en explicar naturalmente la historia. Atiénense a las pasiones de los hombres, a los ejércitos más

fuertes, al talento o genio de tal o cual individuo o al hecho de que en un Estado no ha existido justamente ningún individuo semejante, a las llamadas causas naturales y contingentes, como las que Sócrates censuraba en Anaxágoras. Permanecen en la abstracción y se contentan con aplicar la idea de la Providencia de un modo general, sin introducirla en lo concreto y determinado. Esta determinación de la Providencia, el hecho de que la Providencia obre de este o aquel modo, se llama el plan de la Providencia (fin y medios para este destino, estos planes). Pero se dice que este plan se halla oculto a nuestros ojos e incluso que sería temeridad querer conocerlo. La ignorancia de Anaxágoras sobre el modo de revelarse el intelecto en la realidad era una simple ignorancia; el pensar, la conciencia del pensamiento no se había desarrollado aún ni en él, ni, en general, en Grecia. Todavía no era capaz de aplicar su principio general a lo concreto, ni de explicar lo concreto por su principio. Sócrates ha dado un paso más, concibiendo una forma de unión entre lo concreto y lo universal, aunque sólo en el aspecto subjetivo; por eso no adoptó una actitud polémica contra semejante aplicación. Pero aquella fe significa una actitud polémica, por lo menos contra la aplicación en grande, contra el conocimiento del plan providencial. Pues en particular se la deja intervenir acá y allá; y los espíritus piadosos ven en muchos sucesos, que otros consideran como casualidades, no sólo decretos de Dios, en general, sino también de su providencia, es decir, fines, que ésta se propone. Sin embargo, esto suele suceder solamente en casos aislados. Por ejemplo, cuando un individuo, que se halla en gran confusión y necesidad, recibe inesperadamente un auxilio, no debemos negarle la razón, si da gracias por ello a Dios. Pero el fin mismo es de índole limitada; su contenido es tan sólo el fin particular de este individuo. Mas en la historia universal nos referimos a individuos que son pueblos, a conjuntos que son Estados. Por lo

tanto no podemos contentarnos con aquella fe que administra la Providencia al por menor, digámoslo así; ni tampoco con la fe meramente abstracta e indeterminada que se satisface con la fórmula general de que hay una Providencia que rige el mundo, pero sin querer entrar en lo determinado y concreto, sino que hemos de proceder detenidamente en este punto. Lo concreto, los *caminos* de la Providencia son los medios, los fenómenos en la historia, los cuales están patentes ante nosotros; y debemos referirlos a aquel principio universal.

Pero la mención del conocimiento del plan de la divina Providencia nos hace recordar una cuestión de máxima importancia en nuestros tiempos, a saber: la cuestión de la posibilidad de conocer a Dios, o más bien (puesto que ha cesado de ser cuestión) la doctrina, convertida en prejuicio, de que es imposible conocer a Dios, contrariamente a lo que la Sagrada Escritura impone como deber supremo, que es no sólo amar, sino conocer a Dios. Hay quienes niegan lo que allí se dice, esto es, que el espíritu es quien nos introduce en la verdad, que él conoce todas las cosas, y penetra incluso en las profundidades de la Divinidad.

[La fe ingenua puede renunciar al conocimiento detallado y contentarse con la representación general de un gobierno divino del mundo. Quienes tal hacen, no son censurables, mientras su fe no se convierta en polémica. Pero cabe también sostener esa representación con parcialidad; la proposición general puede tener, precisamente a causa de su generalidad, un sentido negativo particular; de suerte que, mantenido el ser divino en la lejanía, quede situado más allá de las cosas humanas y del conocimiento humano. Así se conserva, por otro lado, la libertad de eludir las exigencias de la verdad y de la razón y se gana la comodidad de abandonarse a las propias representaciones. En este sentido esa representación de Dios se convierte en una

palabra vana. Si ponemos a Dios más allá de nuestra conciencia racional, podemos muy bien prescindir de preocuparnos de su naturaleza, como de buscar la razón en la historia universal; las libres hipótesis tienen entonces ancho campo. La piadosa humildad sabe bien lo que gana con su renuncia].

Podría no haber dicho que nuestra afirmación de que la razón rige y ha regido el mundo, se expresa en forma religiosa, cuando afirmamos que la Providencia rige el mundo. Así no hubiera recordado esta cuestión de la posibilidad de conocer a Dios. Pero no he querido dejar de hacerlo, no sólo para hacer notar los objetos con que se relacionan estas materias, sino también para evitar la sospecha de que la filosofía se atemorice, o deba atemorizarse, de recordar las verdades religiosas y las aparte de su camino, como si, acerca de ellas no tuviese la conciencia tranquila. Antes por el contrario, se ha llegado en los últimos tiempos a tal punto, que la filosofía tiene que hacerse cargo del contenido de la religión, incluso contra algunas formas de teología.

[Óyese con frecuencia, como hemos dicho, que es una temeridad querer conocer el plan de la Providencia. Hay que ver en esto un resultado de la representación, convertida hoy en axioma casi universal, de que no se puede conocer a Dios. Y cuando la teología misma es quien ha llegado a esta desesperada actitud, hay que refugiarse en la filosofía, si se quiere conocer a Dios. Se acusa de orgullo a la razón, por querer saber algo sobre Dios. Pero más bien debe decirse que la verdadera humildad consiste justamente en reconocer a Dios en todas las cosas, tributándole honor en todo y principalmente en el teatro de la historia universal. Arrastramos, como una tradición, la convicción de que la sabiduría de Dios se reconoce en la naturaleza. Así fue moda durante algún tiempo admirar la sabiduría de Dios en los animales y las plantas. Se demuestra conocer a Dios asombrándose

ante los destinos humanos o ante los productos de la naturaleza. Si se concede, pues, que la Providencia se revela en estos objetos y materias ¿por qué no en la historia universal? ¿Parecerá esta materia acaso demasiado amplia? Habitualmente, en efecto, nos representamos la Providencia como obrando en pequeño; nos la figuramos semejante a un hombre rico que distribuye sus limosnas a los hombres y los dirige. Pero yerra quien piense que la materia de la historia universal es demasiado grande para la Providencia. Pues la divina sabiduría es, en lo grande como en lo pequeño, una y la misma. En la planta y en el insecto es la misma que en los destinos de pueblos e imperios enteros. Y no debemos considerar a Dios como demasiado débil para emplear su sabiduría en las cosas grandes. Si no se cree que la sabiduría de Dios actúe en todas partes, debiera esta humildad referirse más bien a la materia que a la divina sabiduría. Por otra parte, la naturaleza es un escenario de orden inferior al de la historia universal. La naturaleza es el campo donde la idea divina existe en el elemento de lo que carece de concepto. En lo espiritual está en cambio en su propio terreno y aquí justamente es donde ha de ser cognoscible. Armados con el concepto de la razón, no debemos atemorizarnos ante ninguna materia.

La afirmación de que no debemos pretender conocer a Dios, necesita sin duda un desarrollo más amplio que el que puede hacerse aquí. Pero como esta materia se halla muy emparentada con nuestro fin, es necesario indicar los puntos de vista generales más importantes. Si Dios no pudiera ser conocido, únicamente lo no divino, lo limitado, lo finito, quedaría al espíritu como algo capaz de interesarle. Sin duda el hombre ha de ocuparse necesariamente de lo finito; pero hay una necesidad superior, que es la de que el hombre tenga un domingo en la vida, para elevarse sobre los quehaceres de los días ordinarios, ocuparse de la verdad y traerla a la conciencia.

Si el nombre de Dios no ha de ser vano, debemos reconocer que Dios es bondadoso o sea que se comunica. En las antiguas representaciones de los griegos Dios es pensado como envidioso y se habla de la envidia de los dioses y de que la divinidad es hostil a lo grande y de que las sentencias de los dioses rebajan las cosas grandes. *Aristóteles* dice que los poetas mienten mucho; que no se puede atribuir envidia a Dios. Si afirmásemos, pues, que Dios no se comunica, esto sería atribuir a Dios envidia. Dios no puede perder por comunicación, como una luz no pierde porque se encienda otra en ella.

Ahora bien, se dice que Dios se comunica, pero sólo en la naturaleza, en el corazón, en el sentimiento de los hombres. Lo principal en esto es que en nuestro tiempo se afirma la necesidad de permanecer quieto; se dice que Dios existe para nosotros en la conciencia inmediata, en la intuición. La intuición y el sentimiento coinciden en ser conciencia irreflexiva. Contra esto debe hacerse resaltar que el hombre es un ser pensante; que se diferencia del nimal por el pensamiento. El hombre piensa, aun cuando no tenga conciencia de ello. Si pues Dios se revela al hombre, se le revela esencialmente como a un ser pensante; si se revelara al hombre esencialmente en el sentimiento, lo consideraría idéntico al animal, a quien no ha sido dada la facultad de la reflexión. Pero a los animales no les atribuimos religión. En realidad el hombre tiene religión, porque no es un animal, sino un ser pensante. Es la mayor de las trivialidades decir que el hombre se diferencia del animal por el pensamiento; y, sin embargo, esta trivialidad ha sido olvidada.

Dios es el ser eterno en sí y por sí; y lo que en sí y por sí es universal es objeto del pensamiento, no del sentimiento. Todo lo espiritual, todo contenido de la conciencia, el producto y objeto del pensamiento y, ante todo, la religión y la moralidad, deben sin duda estar en el hombre también en la forma del sen-

timiento, y así empiezan estando en él. Pero el sentimiento no es la fuente de que este contenido mana para el hombre, sino sólo el modo y manera de encontrarse en él; y es la forma peor, una forma que el hombre tiene en común con el animal. Lo sustancial debe existir en la forma del sentimiento; pero existe también en otra forma superior y más digna. Mas si se quisiera reducir la moralidad, la verdad, los contenidos más espirituales, necesariamente al sentimiento y mantenerlo generalmente en él, esto sería atribuirlo esencialmente a la forma animal; la cual, empero, es absolutamente incapaz de contenido espiritual. El sentimiento es la forma inferior que un contenido puede tener; en ella existe lo menos posible. Mientras permanece tan solo en el sentimiento, hállase todavía encubierto y enteramente indeterminado. Lo que se tiene en el sentimiento es completamente subjetivo, y sólo existe de un modo subjetivo. El que dice: "yo siento así", se ha encerrado en sí mismo. Cualquier otro tiene el mismo derecho a decir: "yo no lo siento así"; y ya no hay terreno común. En las cosas totalmente particulares el sentimiento está en su derecho. Pero querer asegurar de algún contenido que todos los hombres lo tienen en su sentimiento, es contradecir el punto de vista del sentimiento, en el que nos hemos colocado; es contradecir el punto de vista de la particular subjetividad de cada uno. Cuando un contenido se da en el sentimiento, cada cual queda atenido a su punto de vista subjetivo. Si alguien quisiera calificar de este o aquel modo a una persona que sólo obra según su sentimiento, esta persona tendría el derecho de devolverle aquel calificativo; y ambos tendrían razón, desde sus puntos de vista, para injuriarse. Si alguien dice que la religión es para él cosa del sentimiento y otro replica que no halla a Dios en su sentimiento, ambos tienen razón. Así pues, reducir de este modo al mero sentimiento el contenido divino –la revelación de Dios, la relación del hombre con Dios, la existencia de Dios

para el hombre– es limitarse al punto de vista de la subjetividad particular, del albedrío, del capricho. En realidad, es hacer caso omiso de lo verdadero en sí y por sí. Si sólo existe el modo indeterminado del sentimiento, sin ningún saber de Dios, ni de su contenido, no queda nada más que mi capricho. Lo finito es lo único que prevalece y domina. Si nada sé de Dios, nada serio puede haber que limite y constriña la relación.

Lo verdadero es algo en sí universal, esencial, sustancial; y lo que es así, sólo existe en y para el pensamiento. Pero lo espiritual, lo que llamamos Dios, es precisamente la verdad verdaderamente sustancial y en sí esencialmente individual, subjetiva. Es el ser pensante; y el ser pensante es en sí creador; como tal lo encontramos en la historia universal. Todo lo demás, que llamamos verdadero, es sólo una forma particular de esta eterna verdad, tiene su base en ella, es un rayo de ella. Si no se sabe nada de ella, nada se sabe verdadero, nada recto, nada moral.

¿Cuál es, pues, el plan de la Providencia en la historia universal? ¿Ha llegado el tiempo de conocerlo?] Sólo quiero indicar aquí esta cuestión general.

En la religión cristiana, Dios se ha revelado, esto es, ha dado a conocer a los hombres lo que Él es; de suerte que ya no es un arcano ni un secreto. Con esta posibilidad de conocer a Dios se nos ha impuesto el deber de conocerlo, y la evolución del espíritu pensante, que ha partido de esta base, de la revelación de la esencia divina, debe por fin llegar a buen término, aprehendiendo con el pensamiento lo que se presentó primero al sentimiento y a la representación. ¿Ha llegado el tiempo de conocerlo? Ello depende necesariamente de que el fin último del mundo haya aparecido en la realidad, de un modo consciente y universalmente válido. [Ahora bien, lo característico de la religión cristiana es que con ella ha llegado este tiempo. Este constituye la época absoluta en la historia universal. Ha sido

revelada la naturaleza de Dios. Si se dice: no sabemos nada de Dios, entonces la religión cristiana es algo superfluo, algo que ha llegado demasiado tarde y malamente. En la religión cristiana se sabe lo que es Dios. Sin duda el contenido existe también para nuestro sentimiento; pero como es un sentimiento espiritual, existe también por lo menos para la representación; y no meramente para la representación sensible, sino para la pensante, para el órgano peculiar en que Dios existe propiamente para el hombre. La religión cristiana es la que ha manifestado a los hombres la naturaleza y la esencia de Dios. Como cristianos sabemos lo que es Dios. Dios ya no es ahora un desconocido. Si afirmamos que Dios es desconocido, no somos ya cristianos. La religión cristiana exige de nosotros que practiquemos la humildad –de que ya hemos hablado– de conocer a Dios, no por nosotros mismos, sino por el saber y el conocimiento divino.

Los cristianos están, pues, iniciados en los misterios de Dios, y de este modo nos ha sido dada también la clave de la historia universal. En el cristianismo hay un conocimiento determinado de la Providencia y de su plan. En el cristianismo es doctrina capital que la Providencia ha regido y rige el mundo; que cuanto sucede en el mundo está determinado por el gobierno divino y es conforme a éste. Esta doctrina va contra la idea del azar y contra la de los fines limitados: por ejemplo, el de la conservación del pueblo judío. Hay un fin último, universal, que existe en sí y por sí. La religión no rebasa esta representación general. La religión se atiene a esta generalidad. Pero esta fe universal, la creencia de que la historia universal es un producto de la razón eterna y de que la razón ha determinado las grandes revoluciones de la historia es el punto de partida necesario de la filosofía en general y de la filosofía de la historia universal.

Se debe decir, por tanto, que ha llegado absolutamente el tiempo en que esta convicción o certidumbre no puede ya per-

manecer tan sólo en la modalidad de la representación, sino que debe además ser pensada, desarrollada, conocida y convertirse en un saber determinado. La fe no es apta para desarrollar el contenido. La intuición de la necesidad está dada sólo por el conocimiento. El motivo por el cual este tiempo ha de llegar es que el espíritu no reposa; el ápice supremo del espíritu, el pensamiento, el concepto, demanda su derecho; su universalísima y esencial esencia es la naturaleza propia del espíritu.

La distinción entre la fe y el saber se ha convertido en una antítesis corriente. Considérase como cosa decidida que son distintos la fe y el saber y que por tanto no sabemos nada de Dios. Para asustar a los hombres, basta decirles que se quiere conocer a Dios y exponer este conocimiento. Pero esta distinción es, en su determinación esencial, vana; pues aquello que creo, lo sé, estoy cierto de ello. El hombre religioso cree en Dios y en las doctrinas que explican su naturaleza; pero *sabe* también esto, y está cierto de ello. Saber significa tener algo como objeto ante la conciencia y estar cierto de ello; y creer significa exactamente lo mismo. El conocer, en cambio, penetra además en los fundamentos, en la necesidad del contenido sabido, incluso del contenido de la fe, prescindiendo de la autoridad de la Iglesia y del sentimiento, que es algo inmediato; y desarrolla, por otro lado, el contenido en sus determinaciones precisas. Estas determinaciones precisas deben primero ser pensadas, para poder ser conocidas exactamente y recibidas, en su unidad concreta, dentro del concepto. Por tanto cuando se habla de la temeridad del conocimiento, podría replicarse que el conocimiento no puede anularse, porque éste sólo contempla la necesidad y ante él se verifica el desenvolvimiento del contenido en sí mismo. También cabría decir que este conocimiento no puede considerarse como temerario, porque la única diferencia entre él y lo que llamamos fe consiste en el saber de lo particular.

Pero esta explicación sería equivocada y falsa en sí misma. Pues la naturaleza de lo espiritual no consiste en ser algo abstracto, sino en ser algo viviente, un individuo universal, subjetivo, quc se determina y encierra en sí mismo. Por lo cual la naturaleza de Dios sólo es verdaderamente conocida, cuando se conocen sus determinaciones. El cristianismo habla de Dios, lo conoce como espíritu, y éste no es lo abstracto, sino el proceso en sí mismo, que establece las diferencias absolutas que precisamente la religión cristiana ha dado a conocer a los hombres.

Dios no quiere espíritus estrechos, ni cabezas vacías en sus hijos; sino que exige que se le conozca; quiere tener hijos cuyo espíritu sea pobre en sí, pero rico en el conocimiento de Él, y que pongan todo valor en el conocimiento de Dios. Siendo la historia el desarrollo de la naturaleza divina en un elemento particular y determinado, no puede satisfacer ni haber en ella más que un conocimiento determinado]. Tiene que haber llegado, en fin, necesariamente el tiempo de concebir también esta rica producción de la razón creadora, que se llama la historia universal. Nuestro conocimiento aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno del espíritu, real y activo en el mundo, lo mismo que en el terreno de la naturaleza. Nuestra consideración es, por tanto, una *Teodicea*, una justificación de Dios, como la que *Leibniz* intentó metafísicamente, a su modo, en categorías aún abstractas e indeterminadas: se propuso concebir el mal existente en el mundo, incluyendo el mal moral, y reconciliar al espíritu pensante con lo negativo. Y es en la historia universal donde la masa entera del mal concreto aparece ante nuestros ojos. (En realidad, en ninguna parte hay mayor estímulo para tal conocimiento conciliador que en la historia universal. Vamos a detenernos sobre esto un momento).

Esta reconciliación sólo puede ser alcanzada mediante el conocimiento de lo afirmativo, en el cual lo negativo

desaparece como algo subordinado y superado, mediante la conciencia de lo que es en verdad el fin último del mundo; y también de que este fin está realizado en el mundo y de que el mal moral no ha prevalecido en la misma medida que ese fin último. [La justificación se propone hacer concebible el mal, frente al poder absoluto de la razón. Se trata de la categoría de lo negativo, de que se habló anteriormente y que nos hace ver cómo en la historia universal lo más noble y más hermoso es sacrificado en su altar. Lo negativo es rechazado por la razón, que quiere más bien en su lugar un fin afirmativo. La razón no puede contentarse con que algunos individuos hayan sido menoscabados; los fines particulares se pierden en lo universal. La razón ve, en lo que nace y perece, la obra que ha brotado del trabajo universal del género humano, una obra que existe realmente en el mundo a que nosotros pertenecemos. El mundo fenoménico ha tomado la forma de una realidad, sin nuestra cooperación; sólo la conciencia, la conciencia pensante, es necesaria para comprenderlo. Pues lo afirmativo no existe meramente en el goce del sentimiento, de la fantasía, sino que es algo que pertenece a la realidad, y que nos pertenece, o a que nosotros pertenecemos].

La razón, de la cual se ha dicho que rige el mundo, es una palabra tan indeterminada como la Providencia. Se habla siempre de la razón, sin saber indicar cuál sea su determinación, su contenido, cuál sea el criterio según el cual podemos juzgar si algo es racional o irracional. La razón, aprehendida en su *determinación*, es la *cosa*. Lo demás –si permanecemos en la razón en general– son meras palabras. Con estas indicaciones pasamos al segundo punto de vista, que queremos considerar en esta Introducción, como ya hemos indicado.

II

La idea de la historia y su realización

1. *La idea*

a) *El mundo espiritual.* – ¿A qué se refiere la determinación de la razón en sí misma y por cuanto la razón es tomada en relación con el mundo? Este problema es el mismo que el de definir cuál sea el fin último del mundo. Y se expresa de un modo más preciso diciendo que este fin debe realizarse. Hay que considerar aquí dos cosas, el contenido de este fin último, la determinación misma como tal, y su realización.

En primer término hemos de observar que nuestro objeto, la historia universal, se desenvuelve *en el terreno del espíritu*. El mundo comprende en sí la naturaleza física y la psíquica. La naturaleza física interviene también en la historia universal y habremos de prestar atención, desde el primer momento, a esta relación fundamental de la determinación natural. Pero lo sustancial es el espíritu y el curso de su evolución. Aquí no hemos de considerar la naturaleza como constituyendo también por sí misma un sistema de la razón, realizado en un elemento particular, característico, sino relativamente al espíritu. [El hombre aparece después de la creación de la naturaleza y constituye lo opuesto al mundo natural. Es el ser que se eleva al segundo mundo. Tenemos en nuestra conciencia universal dos reinos, el de la naturaleza y el del espíritu. El reino del espíritu es el creado

por el hombre. Podemos forjarnos toda clase de representaciones sobre lo que sea el reino de Dios; siempre ha de ser un reino del espíritu, que debe ser realizado en el hombre y establecido en la existencia.

El terreno del espíritu lo abarca todo; encierra todo cuanto ha interesado e interesa todavía al hombre. El hombre actúa en él; y haga lo que quiera, siempre es el hombre un ser en quien el espíritu es activo. Puede, por tanto, ser interesante conocer; en el curso de la historia, la naturaleza espiritual en su existencia, esto es, la unión del espíritu con la naturaleza, o sea, la naturaleza humana. Al hablar de naturaleza humana, se ha pensado sobre todo en algo permanente. Nuestra exposición de la naturaleza humana debe convenir a todos los hombres, a los tiempos pasados y a los presentes. Esta representación universal puede sufrir infinitas modificaciones; pero de hecho lo universal es una y la misma esencia en las más diversas modificaciones. La reflexión pensante es la que prescinde de la diferencia y fija lo universal, que debe obrar de igual modo en todas las circunstancias y revelarse en el mismo interés. El tipo universal puede también revelarse en lo que parece más alejado de él; en el rostro más desfigurado cabe aún rastrear lo humano. Puede haber una especie de consuelo y compensación en el hecho de que quede en él un rasgo de humanidad. Con este interés, la consideración de la historia universal pone el acento en el hecho de que los hombres han permanecido iguales, de que los vicios y las virtudes han sido los mismos en todas las circunstancias. Y podríamos por tanto decir con Salomón: nada hay nuevo bajo el sol.

Cuando, por ejemplo, vemos a un hombre arrodillarse y orar frente a un ídolo, aunque este acto sea recusable ante la razón, podemos, sin embargo, aprobar el sentimiento que palpita en él y decir que este sentimiento tiene el mismo valor que el del cristiano, que adora el reflejo de la verdad, y que el del

filósofo, que se abisma con la razón pensante en la verdad eterna. Sólo los objetos son distintos; el sentimiento subjetivo es uno y el mismo. Si nos representamos la historia de los *asesinos*, según la narración que se hace de sus relaciones con su señor, el viejo de la Montaña, vemos cómo se sacrificaban al Señor para sus infamias. En sentido subjetivo es el mismo sacrificio que el de Curcio, cuando saltó al abismo, para salvar a su patria. Si nos atenemos a esto, en general, podemos decir que no es necesario ir a fijarse en el gran teatro de la historia universal. Hay una conocida anécdota de César, que refiere que en un pequeño municipio halló las mismas aspiraciones y actividades que en el gran escenario de Roma. Los mismos afanes y esfuerzos se producen en una pequeña ciudad que en el gran teatro del mundo.

Vemos, pues, que en esta manera de considerar las cosas, se hace abstracción del contenido y de los fines de la actividad humana. Esta elegante indiferencia por la objetividad puede hallarse especialmente entre los franceses y los ingleses, que la llaman historiografía filosófica. Pero el espíritu humano educado no puede por menos de hacer diferencias entre las inclinaciones e instintos que se manifiestan en un círculo pequeño y los que se presentan en la lucha de intereses de la historia universal. Este interés objetivo, que actúa sobre nosotros, tanto por virtud del fin universal como del individuo que lo representa, es lo que hace atractiva la historia. Deploramos la pérdida y decadencia de estos fines e individuos. Cuando tenemos ante la vista la lucha de los griegos contra los persas o el duro dominio de Alejandro, nos damos muy bien cuenta de lo que nos interesa, que es ver a los griegos libres de la barbarie. Nos interesamos por la conservación del Estado ateniense, por el soberano que a la cabeza de los griegos ha sometido el Asia. Figurémonos que Alejandro fracasase en su empresa. No habríamos perdi-

do ciertamente nada, si se tratara aquí tan sólo de las pasiones humanas. No habríamos dejado de ver en ello un juego de las pasiones. Pero no nos sentiríamos satisfechos. Tenemos en ello un interés material, objetivo.

Ahora bien, ¿de qué clase es el fin sustancial en que el espíritu llega a semejante contenido esencial? El interés es de índole sustancial y determinada; es una determinada religión, ciencia o arte. ¿Cómo llega el espíritu a tal contenido? ¿De dónde procede este contenido? La respuesta empírica es fácil. En la actualidad todo individuo se encuentra ligado a un interés esencial de esa clase; se encuentra incorporado a una determinada patria, a una determinada religión, a un determinado círculo de saber y de representaciones sobre lo que es recto y moral. Sólo le queda libertad de elegir dentro de ellas los círculos particulares a los cuales quiere adherir. Pues bien, la historia universal, cuyo contenido justamente indagamos, es eso mismo; hallamos a los pueblos ocupados en tal contenido, llenos de tales intereses. Pero no podemos contentarnos con el método empírico, sino que debemos plantear otra cuestión, la de cómo llega a semejante contenido el espíritu como tal, nosotros, o los individuos, o los pueblos. El contenido debemos comprenderlo por los conceptos específicos y no por otra cosa. Lo dicho hasta aquí se encuentra en nuestra conciencia ordinaria. Distinto, empero, es el concepto que vamos a indicar ahora (no es éste el momento de analizarlo científicamente). La filosofía conoce la representación corriente; pero tiene sus motivos para apartarse de ella.

Hemos de contemplar la historia universal según su fin último. Este fin último es aquello que es querido en el mundo. Sabemos de Dios que es lo más perfecto. Por tanto, Dios solo puede quererse a sí mismo y a lo que es igual a sí. Dios y la naturaleza de su voluntad son una misma cosa; y ésta es la que filosóficamente llamamos la *Idea*. Lo que debemos contem-

plar es, por tanto, la idea; pero proyectada en este elemento del espíritu humano. Dicho de un modo más preciso: la idea de la libertad humana. La más pura forma en que la idea se revela es el pensamiento mismo; así es la idea considerada en la lógica. Otra forma es la de la naturaleza física. La tercera, por último, la del espíritu en general]. Ahora bien, el espíritu, en el teatro sobre el cual nosotros lo consideramos, en la historia universal, está en su más concreta realidad. Pero a pesar de ello, o mejor, para recoger también lo universal en este modo de su concreta realidad, debemos anteponer algunas consideraciones abstractas sobre la naturaleza del espíritu. Y hemos de hacerlo más bien en la forma de unas cuantas afirmaciones; porque no es aquí el lugar de exponer especulativamente la idea del espíritu. Diremos lo necesario para que sea comprendido por los oyentes que tengan cierto grado de formación intelectual. Lo que puede decirse en una introducción debe tomarse como algo histórico, como un supuesto (según se advirtió ya) que o tiene ya su desarrollo y demostración en otra parte, o, por lo menos, se justificará en el subsiguiente tratado de la ciencia.

b) *El concepto del espíritu.* – Lo primero que hemos de exponer, por tanto, es *la definición abstracta del espíritu.* Y decimos [que el espíritu no es una cosa abstracta, no es una abstracción de la naturaleza humana, sino algo enteramente individual, activo, absolutamente vivo; es una conciencia, pero también su objeto. La existencia del espíritu consiste en tenerse a sí mismo por objeto. El espíritu es, pues, pensante; y es el pensamiento de algo que es, y el pensamiento de qué es y de cómo es. El espíritu sabe; pero saber es tener conciencia de un objeto racional. Además, el espíritu sólo tiene conciencia por cuanto es conciencia de sí mismo, esto es: solo sé de un objeto por cuanto en él sé también de mí mismo, sé que mi determinación consiste en que

lo que yo soy es también objeto para mí, en que yo no soy meramente esto o aquello, sino que soy aquello de que sé. Yo sé de mi objeto y sé de mí; ambas cosas son inseparables. El espíritu se hace, pues, una determinada representación de sí, de lo que es esencialmente, de lo que es su naturaleza. Sólo puede tener un contenido espiritual; y lo espiritual es justamente su contenido, su interés. Así es como el espíritu llega a un contenido. No es que encuentre su contenido, sino que se hace su propio objeto, el contenido de sí mismo. El saber es su forma y su actitud; pero el contenido es justamente lo espiritual. Así el espíritu, según su naturaleza, está en sí mismo; es decir, es libre.

La naturaleza del espíritu puede conocerse en su perfecto contrario. Oponemos el espíritu a la materia. Así como la gravedad es la sustancia de la materia, así –debemos decir– es la libertad la sustancia del espíritu. Inmediatamente claro para todos es que el espíritu posee la libertad, entre otras propiedades. Pero la filosofía nos enseña que todas las propiedades del espíritu existen sólo mediante la libertad, que todas son simples medios para la libertad, que todas buscan y producen la libertad. Es este un conocimiento de la filosofía especulativa: que la libertad es la única cosa que tiene verdad en el espíritu. La materia es pesada por cuanto hay en ella el impulso hacia un centro; es esencialmente compuesta, consta de partes singulares, las cuales tienden todas hacia el centro; no hay, por tanto, unidad en la materia, que consiste en una pluralidad y busca su unidad, es decir, que tiende a anularse a sí misma y busca su contrario. Si la alcanzara, ya no sería materia, sino que habría sucumbido como tal. Aspira a la idealidad; pues en la unidad sería ideal. El espíritu, por el contrario, consiste justamente en tener el centro en sí. Tiende también hacia el centro; pero el centro es él mismo en sí. No tiene la unidad fuera de sí, sino que la encuentra continuamente en sí; es y reside en sí mismo. La materia tiene su sustancia fuera

de sí. El espíritu, por el contrario, reside en sí mismo; y esto justamente es la libertad. Pues si soy dependiente, me refiero a otra cosa, que no soy yo, y no puedo existir sin esa cosa externa. Soy libre cuando estoy en mí mismo.

Cuando el espíritu tiende a su centro, tiende a perfeccionar su libertad; y esta tendencia le es esencial. Cuando se dice en efecto que el espíritu es, esto tiene, ante todo, el sentido de que es algo acabado. Pero es algo activo. La actividad es su esencia; es su propio producto; y así es su comienzo y también su término. Su libertad no consiste en un ser inmóvil, sino en una continua negación de lo que amenaza anular la libertad. Producirse, hacerse objeto de sí mismo, saber de sí, es la tarea del espíritu. De este modo el espíritu existe para sí mismo. Las cosas naturales no existen para sí mismas; por eso no son libres. El espíritu se produce y realiza según su saber de sí mismo; procura que lo que sabe de sí mismo sea realizado también. Así, todo se reduce a la conciencia que el espíritu tiene de sí propio. Es muy distinto que el espíritu sepa que es libre o que no lo sepa. Pues si no lo sabe, es esclavo y está contento con su esclavitud, sin saber que ésta no es justa. La sensación de la libertad es lo único que hace libre al espíritu, aunque éste es siempre libre en sí y por sí.

Lo primero que el espíritu sabe de sí, en su forma de individuo humano, es que *siente*. Aquí todavía no hay ninguna objetividad. Nos encontramos determinados de este y aquel modo. Ahora bien, yo trato de separar de mí esa determinación y acabo contraponiéndome a mí mismo. Así mis sentimientos se convierten en un mundo exterior y otro interior. A la vez surge una peculiar manera de mi determinación, a saber, que me siento defectuoso, negativo, y encuentro en mí una contradicción, que amenaza deshacerme. Pero yo existo. Esto lo sé, y lo opongo a la negación, al defecto. Me conservo, y trato de anular el defecto; y así soy un *impulso*. El objeto a que el impulso se dirige es enton-

ces el objeto que me satisface, que restablece mi unidad. Todo viviente tiene impulsos. Así somos seres naturales; y el impulso es algo sensible. Los objetos, por cuanto mi actitud para con ellos es la de sentirme impulsado hacia ellos, son medios de integración; esto constituye, en general, la base de la técnica y la práctica. Pero en estas intuiciones de los objetos a que el impulso se dirige, estamos sitos inmediatamente en lo externo y nosotros mismos somos externos. Las intuiciones son algo singular, sensible; y lo mismo es el impulso, cualquiera que sea su contenido. Según esta determinación el hombre sería idéntico al animal; pues en el impulso no hay autoconsciencia. Pero el hombre sabe de sí mismo; y esto le diferencia del animal. Es un ser *pensante*; pero pensar es saber de lo universal. El pensamiento pone el contenido en lo simple, y de este modo el hombre es simplificado, esto es, convertido en algo interno, ideal. O mejor dicho: yo soy lo interno, simple; y sólo por cuanto pongo el contenido en lo simple, se hace universal e ideal.

Lo que el hombre es realmente, tiene que serlo idealmente. Conociendo lo real como ideal, cesa de ser algo natural, cesa de estar entregado meramente a sus intuiciones e impulsos inmediatos, a la satisfacción y producción de estos impulsos. La prueba de que sabe esto es que reprime sus impulsos. Coloca lo ideal, el pensamiento, entre la violencia del impulso y su satisfacción. Ambas cosas están unidas en el animal, el cual no rompe por sí mismo esta unión (que sólo por el dolor o el temor puede romperse). En el hombre el impulso existe antes de que (o sin que) lo satisfaga. Pudiendo reprimir o dejar correr sus impulsos, obra el hombre según *fines* y se determina según lo universal. El hombre ha de determinar qué fin debe ser el suyo, pudiendo proponerse como fin incluso lo totalmente universal. Lo que le determina en esto son las representaciones de lo que es y de lo que quiere. La independencia del hombre consiste en esto: en que sabe lo que le

determina. Puede, pues, proponerse por fin el simple concepto; por ejemplo, su libertad positiva. El animal, no tiene sus representaciones como algo ideal, real; por eso le falta esta independencia íntima. También el animal tiene, como ser vivo, la fuente de sus movimientos en sí mismo, pero no es estimulado por lo exterior, si el estímulo no está ya en él; lo que no corresponde a su interior, no existe para el animal. El animal entra en dualidad consigo mismo, por sí mismo y dentro de sí mismo. No puede intercalar nada entre su impulso y la satisfacción de éste; no tiene voluntad, no puede llevar a cabo la inhibición. El estímulo comienza en su interior y supone un desarrollo inmanente. Pero el hombre no es independiente, porque el movimiento comience en él, sino porque puede inhibir el movimiento. Rompe, pues, su propia espontaneidad y naturalidad.

El pensamiento d que se es un yo constituye la raíz de la naturaleza del hombre. El hombre, como espíritu, no es algo inmediato, sino esencialmente un ser que ha vuelto sobre sí mismo. Este movimiento de mediación es un rasgo esencial del espíritu. Su actividad consiste en superar la inmediatez, en negar ésta y, por consiguiente, en volver sobre sí mismo. Es, por tanto, el hombre aquello que él se hace, mediante su actividad. Sólo lo que vuelve sobre sí mismo es sujeto, efectividad real. El espíritu sólo es como su resultado. La imagen de la simiente puede servir para aclarar esto. La planta comienza con ella, pero ella es a la vez el resultado de la vida entera de la planta. La planta se desarrolla, por lo tanto, para producir la semilla. La impotencia de la vida consiste, empero, en que la simiente es comienzo y a la vez resultado del individuo; es distinta como punto de partida y como resultado, y sin embargo, es la misma: producto de un individuo y comienzo de otro. Ambos aspectos se hallan tan separados aquí, como la forma de la simplicidad en el grano y el curso del desarrollo en la planta.

Todo individuo tiene en sí mismo un ejemplo más próximo. El hombre es lo que debe ser, mediante la educación, mediante la disciplina. Inmediatamente el hombre es sólo la posibilidad de serlo, esto es, de ser racional, libre; es sólo la determinación, el deber. El animal acaba pronto su educación; pero esto no debe considerarse como un beneficio de la naturaleza para con el animal. Su crecimiento es sólo un robustecimiento cuantitativo. El hombre, por el contrario, tiene que hacerse a sí mismo lo que debe ser; tiene que adquirirlo todo por sí sólo, justamente porque es espíritu; tiene que sacudir lo natural. El espíritu es, por tanto, su propio resultado.

La naturaleza de Dios nos da el ejemplo más sublime. Propiamente no es un ejemplo, sino lo universal, la verdad misma, de que todo lo demás es un ejemplo. Las antiguas religiones han llamado a Dios espíritu; pero esto era un mero nombre y no se entendía de modo que resultase explicada la naturaleza del espíritu. La religión judía es la primera en que el espíritu es concebido de un modo universal. Pero en el cristianismo Dios se ha revelado como espíritu; es, en primer término, Padre, poder; lo general abstracto, que está encubierto aún; en segundo término, es para sí como un objeto, un ser distinto de sí mismo, un ser en dualidad consigo mismo, el Hijo. Pero este ser otro que sí mismo es a la vez inmediatamente él mismo; se sabe en él y se contempla a sí mismo en él y justamente este saberse y contemplarse es, en tercer término, el Espíritu mismo. Esto significa que el Espíritu es el conjunto; ni el uno ni el otro por sí solos. Expresado en el lenguaje de la sensación, Dios es el amor eterno, esto es: tener al otro como propio. Por esta trinidad es la religión cristiana superior a las demás religiones. Si careciera de ella, podría ser que el pensamiento se encontrara en otras religiones. Ella es lo especulativo del cristianismo y aquello por lo cual la filosofía encuentra en la religión cristiana la idea de la razón.

Pasemos ahora a considerar el espíritu (que concebimos esencialmente como conciencia de sí mismo) más detenidamente en su forma, no como individuo humano. El espíritu es esencialmente individuo; pero en el elemento de la historia universal no tenemos que habérnoslas con el individuo particular, ni con la limitación y referencia a la individualidad particular. El espíritu, en la historia, es un individuo de naturaleza universal, pero a la vez determinada, esto es: un pueblo en general. Y el espíritu de que hemos de ocuparnos es el *espíritu del pueblo*. Ahora bien, los espíritus de los pueblos se diferencian según la representación que tienen de sí mismos, según la superficialidad o profundidad con que han sondeado, concebido, lo que es el espíritu. El derecho de la moralidad en los pueblos es la conciencia que el espíritu tiene de sí mismo. Los pueblos son el concepto que el espíritu tiene de sí mismo. Por tanto lo que se realiza en la historia es la representación del espíritu. La conciencia del pueblo depende de lo que el espíritu sepa de sí mismo; y la última conciencia, a que se reduce todo, es que el hombre es libre. La conciencia del espíritu debe tomar forma en el mundo. El material de esta realización, su terreno, no es otro que la conciencia universal, la conciencia de un pueblo. Esta conciencia contiene –y por ella se rigen– todos los fines e intereses del pueblo; esta conciencia constituye el derecho, la moral y la religión del pueblo. Es lo sustancial del espíritu de un pueblo, aun cuando los individuos no lo saben, sino que constituye para estos como un supuesto. Es como una necesidad. El individuo se educa en esta atmósfera y no sabe de otra cosa. Pero no es mera educación, ni consecuencia de la educación, sino que esta conciencia es desarrollada por el individuo mismo; no le es enseñada. El individuo *existe* en esta sustancia. Esta sustancia universal no es lo terrenal; lo terrenal pugna impotente contra ella. Ningún individuo puede trascender de esta sustancia; puede, sí, distinguirse de

otros individuos, pero no del espíritu del pueblo. Puede tener un ingenio más rico que muchos otros hombres; pero no puede superar el espíritu del pueblo. Los hombres de más talento son aquellos que conocen el espíritu del pueblo y saben dirigirse por él. Estos son los grandes hombres de un pueblo, que guían al pueblo, conforme al espíritu universal. Las individualides, por lo tanto, desaparecen para nosotros y son para nosotros las que vierten en la realidad lo que el espíritu del pueblo quiere. En la consideración filosófica de la historia hay que prescindir de expresiones como: "este Estado no habría sucumbido, si hubiese existido un hombre que… etc.". Los individuos desaparecen ante la sustancia universal, la cual forma los individuos que necesita para su fin. Pero los individuos no impiden que suceda lo que tiene que suceder.

El espíritu del pueblo es un espíritu particular; pero a la vez también es el espíritu universal absoluto; pues éste es *uno solo*. El *espíritu universal* es el espíritu del mundo, tal como se despliega en la conciencia humana. Los hombres están con él en la misma relación que el individuo con el todo, que es su sustancia. Y este espíritu universal es conforme al espíritu divino, que es el espíritu absoluto. Por cuanto Dios es omnipresente, está en todos los hombres y aparece en la conciencia de cada uno; y éste es el espíritu universal. El espíritu particular de un pueblo particular puede perecer; pero es un miembro en la cadena que constituye el curso del espíritu universal, y este espíritu universal no puede perecer. El espíritu del pueblo es, por lo tanto, el espíritu universal vertido en una forma particular, a la cual es superior en sí; pero la tiene, por cuanto existe. Con la existencia surge la particularidad. La particularidad del espíritu del pueblo consiste en el modo y la manera de la conciencia que tiene el pueblo del espíritu. En la vida ordinaria decimos: este pueblo ha tenido esta idea de Dios, esta religión, este derecho, se ha forjado

tales representaciones sobre la moralidad. Consideramos todo esto a modo de objetos exteriores que un pueblo ha tenido. Pero ya una consideración superficial nos permite advertir que estas cosas son de índole espiritual y no pueden tener una realidad de otra especie que el espíritu mismo, la conciencia que del espíritu tiene el espíritu.

Pero ésta es, a la vez, como ya se ha dicho, conciencia de sí mismo. Aquí puedo caer en el error de tomar la representación de mí mismo, en la conciencia de mí mismo, como representación del individuo temporal. Constituye una dificultad para la filosofía el hecho de que la mayoría piense que la autoconciencia no contiene más que la existencia particular empírica del individuo. Pero el espíritu, en la conciencia del espíritu, es libre; ha abolido la existencia temporal y limitada, y entra en relación con la esencia pura, que es a la vez su esencia. Si la esencia divina no fuese la esencia del hombre y de la naturaleza, sería una esencia que no sería nada. La conciencia de sí mismo es pues un concepto filosófico que sólo en una exposición filosófica puede alcanzar completa determinación. Esto sentado, lo segundo que debemos tener en cuenta es que la conciencia de un pueblo determinado es la conciencia de su esencia. El espíritu es ante todo su propio objeto. Mientras lo es para nosotros, pero sin todavía conocerse a sí mismo, no es aún su objeto según su verdadero modo. Pero el fin es saber que sólo tiende a conocerse a sí mismo, tal como es en sí y para sí mismo, que se manifiesta para sí mismo en su verdad –el fin es que produzca un mundo espiritual conforme al concepto de sí mismo, que cumpla y realice su verdad, que produzca la religión y el Estado de tal modo, que sean conformes a su concepto, que sean suyos en la verdad o en la idea de sí mismo–, la idea es la realidad como espejo y expresión del concepto. Tal es el fin universal del espíritu y de la historia, Y así como el germen encierra la naturaleza toda del

árbol y el sabor y la forma de sus frutos, así también los primeros rastros del espíritu contienen *virtualiter* la historia entera].

c) *El contenido de la historia universal.* – Según esta determinación abstracta, puede decirse que la historia universal es la exposición del espíritu, de cómo el espíritu labora por llegar a *saber lo que es en sí.* Los *orientales* no saben que el espíritu, o el hombre como tal, es libre en sí. Y como no lo saben, no lo son. Sólo saben que hay *uno* que es libre. Pero precisamente por esto, esa libertad es sólo capricho, barbarie y hosquedad de la pasión, o también dulzura y mansedumbre, como accidente casual o capricho de la naturaleza. Este *uno* es, por lo tanto, un déspota, no un hombre libre, un humano. La conciencia de la libertad sólo ha surgido entre los *griegos*; y por eso han sido los griegos libres. Pero lo mismo ellos que los romanos sólo supieron que *algunos* son libres, mas no que lo es el hombre como tal. Platón y Aristóteles no supieron esto. Por eso los griegos no sólo tuvieron esclavos y estuvo su vida y su hermosa libertad vinculada a la esclavitud, sino que también esa su libertad fue, en parte, sólo un producto accidental, imperfecto, efímero y limitado, a la vez que una dura servidumbre de lo humano. Sólo las naciones *germánicas* han llegado, en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre como hombre, de que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza. Esta conciencia ha surgido por primera vez en la religión, en la más íntima región del espíritu. Pero infundir este principio en el mundo temporal era otra tarea, cuya solución y desarrollo exige un difícil y largo trabajo de educación. Con el triunfo de la religión cristiana no ha cesado, por ejemplo, inmediatamente la esclavitud; ni menos aún la libertad ha dominado enseguida en los Estados; ni los gobiernos y las constituciones se han organizado de un modo racional, fundándose sobre el principio de la libertad. Esta *aplicación* del

principio al mundo temporal, la penetración y organización del mundo por dicho principio, es el largo proceso que constituye la historia misma. Ya he llamado la atención sobre esta *diferencia* entre el *principio* como tal y su aplicación, o sea su *introducción* y *desenvolvimiento* en la realidad del espíritu y de la vida; volveremos enseguida sobre esto, pues es una determinación fundamental de nuestra ciencia y hay que fijarla esencialmente en el pensamiento. Esta diferencia que acabamos de hacer resaltar con respecto al principio *cristiano*, a la autoconsciencia de la *libertad*, existe también esencialmente con respecto al principio de la *libertad* en general. La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad –un progreso que debemos conocer en su necesidad.

Lo que he dicho en general sobre la diferencia respecto al modo de conocer la libertad –esto es, que los orientales sólo han sabido que *uno* es libre, y el mundo griego y romano que *algunos* son libres, y *nosotros* que *todos* los hombres son en sí libres, que el *hombre* es libre como *hombre*– suministra la división que haremos en la historia universal y según la cual la trataremos. Pero ésta es una observación de pasada. Antes hemos de explicar todavía algunos conceptos.

Hemos indicado ya que lo que constituye la razón del espíritu en su determinación, lo que constituye la determinación del mundo espiritual y –puesto que el mundo substancial y el físico está subordinado o, dicho con una expresión especulativa, no tiene verdad frente al primero– el fin último del mundo, es que el espíritu tenga conciencia de su libertad y que de este modo su *libertad* se realice. Pero nunca se ha sabido ni experimentado mejor que en la época actual hasta qué punto esta libertad, tal como ha sido formulada, es indeterminada todavía, hasta qué punto es una palabra infinitamente ambigua, y, siendo lo más alto, trae consigo infinitos equívocos, confusiones y errores y

comprende todos los desórdenes posibles. Mas por ahora nos contentaremos con aquella definición general. Hemos llamado la atención, además, sobre la importancia de la diferencia infinita entre el principio, o lo que es sólo en *sí*, y lo que es en la realidad. Al mismo tiempo la libertad en sí misma encierra la necesidad infinita de llegar por sí a la conciencia –puesto que ésta es, según su concepto, un saber de sí– y con ello a la realidad. La libertad es el fin que ella misma realiza, y el único fin del espíritu.

[La sustancia del espíritu es la libertad. Su fin en el proceso histórico queda indicado con esto: es la libertad del sujeto; es que éste tenga su conciencia moral y su moralidad, que se proponga fines universales y los haga valer; que el sujeto tenga un valor infinito y llegue también a la conciencia de este extremo. Este fin sustantivo del espíritu universal se alcanza mediante la libertad de cada uno.

Los espíritus de los pueblos son los miembros del proceso en que el espíritu llega al libre conocimiento de sí mismo. Pero los pueblos son existencias por sí –no estamos aquí tratando del espíritu en sí– y como tales tienen una existencia natural. Son naciones, y, por tanto, su principio es un principio natural. Y como los principios son distintos, también los pueblos son naturalmenle distintos. Cada uno tiene su propio principio, al cual tiende como a su fin. Alcanzado este fin, ya no tiene nada que hacer en el mundo.

Hay que considerar, por tanto, el espíritu de un pueblo como el desarrollo del principio, que está encubierto en la forma de un oscuro impulso, que se expansiona y tiende a hacerse objetivo. Este espíritu del pueblo es un espíritu determinado, un todo concreto, que debe ser conocido en su determinación. Siendo espíritu, sólo puede ser aprehendido espiritualmente, mediante el pensamiento; y nosotros somos quienes concebimos el pen-

samiento. Pero además el espíritu del pueblo se aprehende a sí mismo con el pensamiento. Hemos de considerar, por tanto, el concepto determinado, el principio de este espíritu. Este principio es en sí muy rico y se despliega diversamente; pues el espíritu es vivo y activo y su actividad se refiere al producto de sí mismo. Él sólo es quien se manifiesta en todos los hechos y direcciones del pueblo, quien se realiza y goza y comprende a sí mismo. La religión, la ciencia, las artes, los destinos y acontecimientos constituyen su desenvolvimiento. Todo esto, y no la naturaleza física del pueblo (como la derivación de la palabra *natio* de *nasci* podría sugerir), da al pueblo su carácter. En su actuación, el espíritu del pueblo sólo conoce, al principio, los fines de su determinada realidad; todavía no se conoce a sí mismo. Pero tiene la tendencia a aprehender sus pensamientos. Su actividad suprema es el pensamiento; y así en su actuación suprema trata de comprenderse a sí mismo. Lo supremo para el espíritu es saberse, llegar no sólo a la intuición, sino al pensamiento de sí mismo. El espíritu tiene por fuerza que realizar esto y lo realizará. Pero esta realización es a la vez su decadencia, y ésta la aparición de un nuevo estadio, de un nuevo espíritu. El espíritu de un pueblo se realiza sirviendo de tránsito al principio de otro pueblo. Y de este modo los principios de los pueblos se suceden, surgen y desaparecen. Mostrar en qué consiste la conexión de este movimiento es la tarea propia de la historia universal filosófica.

El modo abstracto en la progresión del espíritu de un pueblo es el curso sensible del tiempo, primera actividad. El movimiento más concreto es la actividad espiritual. Un pueblo hace progresos en sí mismo, experimenta adelanto y decadencia. Aquí viene la categoría de la *educación*, que puede ser educación ascendente o deformación. Esta última es para el pueblo producto o fuente de su ruina. Con la palabra educación no se ha precisado todavía nada sobre el contenido sustancial del espíritu del pue-

blo. Es un término formal y se construye en general mediante la forma de la universalidad. El hombre educado es aquel que sabe imprimir a toda su conducta el sello de la universalidad, el que ha abolido su particularismo, el que obra según principios universales. La educación es una forma del pensamiento. Más concretamente: la educación consiste en que el hombre sepa reprimirse y no obre meramente según sus inclinaciones y apetitos, sino que se recoja. Gracias a esto da al objeto una posición libre y se habitúa a conducirse teóricamente. Con esto va unido el hábito de aprehender los distintos aspectos en su singularidad y de analizar las circunstancias, de aislar las partes, de abstraer, dando inmediatamente a cada uno de estos aspectos la forma de la universalidad. El hombre educado conoce en los objetos los distintos aspectos; éstos existen para él; su reflexión educada les ha dado la forma de la universalidad. Sabe también dejar que en su conducta se manifieste cada aspecto particular. El ineducado, por el contrario, al aprehender lo principal, puede echar a perder, con la mejor intención, media docena de otras cosas. Por cuanto el hombre educado fija los distintos aspectos, obra concretamente; está habituado a obrar según puntos de vista y fines universales. La educación expresa, pues, esta sencilla determinación: imprimir a un contenido el carácter de lo universal.

Sin embargo, el desarrollo del espíritu, como movimiento del que ha surgido la educación, debe ser considerado de un modo todavía más concreto. El carácter general del espíritu consiste en la *posición* de las determinaciones que tiene *en sí*. Esto puede entenderse también en sentido subjetivo; y entonces se llama disposiciones a lo que el espíritu es en sí y, por cuanto el espíritu existe en la realidad, se las llama propiedades y aptitudes. El producto mismo sólo se considera entonces en forma subjetiva. En la historia, por el contrario, el producto existe en la forma en que ha sido producido por el espíritu, como objeto,

hecho, obra del espíritu. El espíritu del pueblo es un saber; y la actividad del pensamiento sobre la realidad del espíritu del pueblo consiste en que éste conozca su obra como algo objetivo y no ya meramente subjetivo. Es de advertir, con respecto a estas determinaciones, que se hace con frecuencia una distinción entre lo que el hombre es interiormente y sus actos. En la historia esto es falso; la serie de sus actos es el hombre mismo. Nos figuramos muchas veces que la intención, el propósito puede ser excelente, aunque los actos no valgan nada. En el individuo puede suceder, desde luego, que el hombre se disfrace; pero esto es algo muy parcial. La verdad es que lo externo no es distinto de lo interno. Semejantes refinamientos de distinciones momentáneas no se dan en la historia. Los pueblos son lo que son sus actos. Los actos son su fin.

El espíritu obra esencialmente; se hace lo que es en sí, su acto, su obra; y de este modo se convierte en su propio objeto y se ofrece a sí mismo como una existencia. Y lo mismo el espíritu de un pueblo. Su actividad consiste en hacerse un mundo real, que existe también en el espacio. Su religión, su culto, sus costumbres, sus usos, su arte, su constitución, sus leyes políticas, el orbe entero de sus instituciones, sus acontecimientos y actos, todo esto es su obra, todo esto es ese pueblo. Todo pueblo tiene esta sensación. El individuo halla entonces ante sí el ser del pueblo, como un mundo acabado y fijo, al que se incorpora. Ha de apropiarse este ser sustancial, de modo que este ser se convierta en su modo de sentir y en sus aptitudes, para ser él mismo algo. La obra preexiste y los individuos han de educarse en ella, han de hacerse conformes a ella. Si consideramos el período de esta producción, encontramos que el pueblo trabaja aquí para el fin de su espíritu, y lo llamamos moral, virtuoso, fuerte, porque produce lo que constituye la íntima voluntad de su espíritu y defiende su obra, en la labor de su objetivación, contra todo

poder externo. La separación de los individuos con respecto al todo no tiene lugar todavía; ésta sólo aparece posteriormente, en el período de la reflexión. Cuando el pueblo ha hecho de sí mismo su propia obra, desaparece la dualidad entre lo que es en sí, en su esencia, y lo que es en la realidad. El pueblo se ha satisfecho; ha desenvuelto como su mundo propio lo que en sí mismo es. Y el espíritu se goza en esta su obra, en este su mundo.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando el espíritu tiene lo que quiere? Su actividad ya no es excitada; su alma sustancial ya no entra en actividad. Su actividad solo está ya en una lejana relación con sus intereses supremos. Sólo tengo interés por algo, mientras este algo permanece oculto para mí, o es necesario para un fin mío, que no se halla cumplido todavía. Cuando el pueblo se ha formado por completo y ha alcanzado su fin, desaparece su más profundo interés. El espíritu del pueblo es un individuo natural; como tal florece, madura, decae y muere. La naturaleza de lo finito exige que el espíritu limitado sea perecedero. Es vivo y, por tanto, es esencialmente actividad. Se ocupa en la producción y realización de sí mismo. Una oposición existe, cuando la realidad todavía no es conforme a su concepto, o cuando el íntimo concepto de sí todavía no ha llegado a la autoconciencia. Pero tan pronto como el espíritu se ha dado su objetividad en su vida, tan pronto como ha elaborado enteramente el concepto de sí y lo ha llevado a pleno desarrollo, ha llegado, como hemos dicho, al goce de sí mismo, que ya no es una actividad, sino que es un blando deslizarse a través de sí mismo. La edad florida, la juventud de un pueblo es el período en que el espíritu es todavía activo. Los individuos tienen entonces el afán de conservar su patria, de realizar el fin de su pueblo. Conseguido esto, comienza el hábito de vivir. Y así como el hombre perece por el hábito de vivir, así también el espíritu del pueblo perece en el goce de sí mismo. Cuando el espíritu del pueblo ha llevado a cabo toda su actividad,

cesan la agitación y el interés; el pueblo vive en el tránsito de la virilidad a la vejez, en el goce de lo adquirido. La necesidad que había surgido ha sido ya satisfecha mediante una institución; y ya no existe. Luego también la institución debe suprimirse. Y se inicia un presente sin necesidades. Quizá también el pueblo, renunciando a diversos aspectos de su fin, se ha contentado con un ámbito menor. Aunque acaso su imaginación haya rebasado este ámbito, hubo de renunciar a aquellos fines, al ver que no se presta la realidad a ellos, y limitar su fin a esta realidad. Vive, pues, ahora en la satisfacción del fin alcanzado, cae en la costumbre, donde ya no hay vida alguna, y camina así hacia su muerte natural. Todavía puede hacer mucho en la guerra y en la paz, en el interior y en el exterior. Todavía puede seguir vegetando largo tiempo. Se agita, sí. Pero esta agitación es meramente la de los intereses particulares de los individuos, no el interés del pueblo mismo. La vida ha perdido su máximo y supremo interés; pues el interés sólo existe donde hay oposición, antítesis.

La muerte natural del espíritu del pueblo puede presentarse como anulación política. Es lo que llamamos la costumbre. El reloj tiene cuerda y sigue marchando por sí mismo. La costumbre es una actividad sin oposición, a la que sólo le queda la duración formal y en la que la plenitud y la profundidad del fin ya no necesitan expresarse; es, por por decirlo así, una existencia sensible y externa, que ya no profundiza en la cosa. Así mueren los individuos, así mueren los pueblos de muerte natural. Aunque los últimos continúen existiendo, es la suya una existencia sin interés y sin vida, que no siente la necesidad de sus instituciones, precisamente porque la necesidad está satisfecha; es una nulidad y hastío político. Lo negativo no aparece entonces como oposición, ni lucha. Así, por ejemplo, las antiguas ciudades imperiales, que han sucumbido, inocentes, sin saber cómo. Un pueblo puede encontrarse muy a gusto en semejante muerte,

aunque haya quedado fuera de la vida de la idea. Entonces sirve de material a un principio superior, se torna provincia de otro pueblo, en el que rige un principio superior. Pero el principio al que ha llegado un pueblo es algo real. Aunque éste halle en la costumbre su muerte, es lo cierto que, como ente espiritual, no puede morir, sino que se abre paso hacia algo superior. La caducidad puede conmovernos; pero se nos muestra, si miramos más profundamente, como algo necesario en la idea superior del espíritu. El espíritu está puesto de manera que realiza de esa suerte su absoluto fin último. Y así debemos reconciliarnos con su caducidad.

El espíritu de un pueblo particular está sujeto pues, a la caducidad; declina; pierde su significación para la historia universal; cesa de ser el portador del concepto supremo, que el espíritu ha concebido de sí mismo. Pues siempre vive en su tiempo, siempre rige aquel pueblo que ha concebido el concepto supremo del espíritu. Puede suceder que subsistan pueblos de no tan altos conceptos. Pero quedan a un lado en la historia universal.

d) *El proceso del espíritu universal.* – Pero como el pueblo es un universal, un género, ofrécesenos una determinación más. El espíritu del pueblo, por cuanto es género, existe por sí. En esto consiste la posibilidad de que lo universal, que hay en él, aparezca como lo contrario de él. Su negación se hace manifiesta en el fenímeno. El pensamiento se eleva sobre la actuación inmediata; y de este modo su muerte natural aparece como un suicidio. Observamos así, de una parte, la decadencia que el espíritu del pueblo se prepara. La manifestación de la muerte tiene distintas formas; la ruina arranca de dentro, los apetitos se desatan, lo particular busca su satisfacción y el espíritu sustancial no medra y por tanto perece. Los intereses particulares se apropian las fuerzas y facultades que antes estaban consagradas al conjunto.

Así lo negativo, como descomposición interior, parece particularizarse. Suele unirse a esto un poder externo, que quita al pueblo la posesión de la soberanía y es causa de que cese de ser pueblo. Mas este poder externo pertenece sólo al fenómeno; ninguna fuerza puede prevalecer contra el espíritu del pueblo ni destruirlo, si no está ya exánime y muerto por sí mismo.

Pero otro momento sigue al de la caducidad. La vida sucede a la muerte. Se podría recordar aquí la vida en la naturaleza, y cómo los capullos caen y brotan otros. Pero en la vida espiritual sucede de distinto modo. El árbol es vivaz, echa brotes, hojas, flores, produce frutos una y otra vez. La planta anual no sobrevive a su fruto. El árbol puede durar decenios, pero muere al fin. La resurrección en la naturaleza es repetición de una y la misma cosa; es la aburrida historia siempre sujeta al mismo ciclo. Bajo el sol no hay nada nuevo. Pero con el sol del espíritu, la cosa varía. Su curso y movimiento no es una repetición de sí mismo. El cambiante aspecto en que el espíritu se ofrece, con sus creaciones siempre distintas, es esencialmente un progreso. Esto es lo que sucede en esa disolución del espíritu del pueblo por la negatividad de su pensamiento; de tal modo, que el conocimiento, la concepción pensante del ser, es fuente y cuna de una nueva forma, de una forma superior, en un principio, en parte conservador y en parte transfigurador. Pues el pensamiento es lo universal, el género, que no muere, que permanece igual a sí mismo. La forma determinada del espíritu no pasa naturalmente en el tiempo, sino que se anula en la actividad espontánea de la autoconciencia. Como esta anulación es una actividad del pensamiento, es a la vez conservación y transfiguración. Y así, el espíritu, aboliendo por un lado la realidad, la consistencia de lo que el espíritu es, gana a la vez la esencia, el pensamiento, lo universal *de lo que fue*. Su principio ya no es este inmediato contenido y fin, tal cómo fue, sino la esencia de ello.

Puesto que hemos de exponer el tránsito de un espíritu de un pueblo al de otro, es preciso advertir que el espíritu universal no muere; pero como es espíritu de un pueblo, perteneciente a la historia universal, necesita llegar a saber lo que es su obra, y para ello necesita pensarse. Este pensamiento, esta reflexión, no tiene ya ningún respeto a lo inmediato, que conoce como un principio particular, y entonces el espíritu subjetivo se separa del universal. Los individuos se retraen en sí mismos y aspiran a sus propios fines. Ya hemos hecho observar que esto es la ruina del pueblo; cada cual se propone sus propios fines, según sus pasiones. Pero con este retraimiento del espíritu, destácase el pensamiento como una realidad especial y surgen las ciencias. Así las ciencias y la ruina, la decadencia de un pueblo, van siempre emparejadas.

Pero aquí esta el origen de un principio superior, La dualidad implica, trae consigo la necesidad de la unión; porque el espíritu es uno. Y es vivo y bastante fuerte para producir la unidad. La oposición en que el espíritu entra con el principio inferior, la contradicción, conduce al principio superior. Los griegos, durante su período de florecimiento en su serena moralidad, no tenían el concepto de la libertad universal. Tenían, sí, lo καθῆκον, lo decente; pero no una moralidad o conciencia moral. Una moralidad, que es la vuelta del espíritu sobre sí, la reflexión, la fuga del espíritu dentro de sí, no existía; esto sólo comenzó con *Sócrates.* Mas tan pronto como nació la reflexión y el individuo se retrajo en sí y se separó de la conducta general, para vivir en sí y según sus propias determinaciones, surgió la ruina, la contradicción. Pero el espíritu no puede permanecer en medio de la oposición; busca una unión, y en la unión está el principio superior. Este proceso, que proporciona al espíritu su ser mismo, su concepto, es la historia. La disensión encierra, pues, lo superior de la conciencia; pero este algo superior tiene

un aspecto que no entra en la conciencia. La oposición sólo puede ser recogida en la conciencia, cuando ya existe el principio de la libertad personal.

El resultado de este proceso es, por lo tanto, que el espíritu, al objetivarse y pensar su ser, destruye por un lado la determinación de su ser; pero aprehende por otro lado lo universal del mismo, y de este modo da a su principio una nueva determinación. La realidad sustancial de este espíritu del pueblo ha variado, esto es, su principio se ha transfundido en otro principio superior.

Lo más importante, el alma, lo principal en la concepción y comprensión filosófica de la historia, es tener y conocer el pensamiento de este tránsito. Un individuo recorre distintas fases en su educación y permanece el mismo individuo; e igualmente un pueblo, hasta la fase que sea la fase universal de su espíritu. En este punto se halla la necesidad interna, la necesidad conceptual de la variación. Pero la impotencia de la vida se revela –a lo cual ya hemos aludido– en que el comienzo y el resultado son distintos. Así también, en la vida de los individuos y pueblos. El espíritu de un pueblo determinado es sólo un individuo en el curso de la historia universal. La vida de un pueblo hace madurar su fruto; pues su actividad se endereza a realizar su principio. Mas este fruto no cae en el regazo en que se ha formado. El pueblo que lo produjo no llega a gozarlo; antes al contrario, resulta para él un trago amargo. Rechazarlo no puede, porque tiene infinita sed de él. Mas apurar el trago significa su aniquilamiento, y a la vez empero el oriente de un nuevo principio. El fruto se torna de nuevo en simiente; pero simiente de otro pueblo, que ha de hacerla madurar.

El espíritu es esencialmente resultado de su actividad: su actividad rebasa lo inmediato, es la negación de lo inmediato y la vuelta en sí.

El espíritu es libre. Hacer real ésta su esencia, alcanzar esta excelencia, es la aspiración del espíritu universal en la historia

universal. Saberse y conocerse es su hazaña, pero una hazaña que no se lleva a cabo de una vez, sino por fases. Cada nuevo espíritu de un pueblo es una nueva fase en la conquista del espíritu universal, en el logro de su conciencia, de su libertad. La muerte del espíritu de un pueblo es tránsito a la vida; pero no como en la naturaleza, donde la muerte de una cosa da existencia a otra igual, sino que el espíritu universal asciende desde las determinaciones inferiores hasta los principios y conceptos superiores de sí mismo, hasta las más amplias manifestaciones de su idea.

e) *El fin último.* – Hay que tratar aquí, por tanto, del fin último que tiene la humanidad y que el espíritu se propone alcanzar en el mundo, y a realizar el cual viene impulsado con infinito y absoluto empuje. Las consideraciones referentes a este fin último se enlazan con lo que se ha dicho antes respecto al espíritu del pueblo. Se ha dicho que lo importante para el espíritu no puede ser otra cosa que él mismo. No hay nada superior al espíritu, nada más digno de ser su objeto. El espíritu no puede descansar ni ocuparse en otra cosa, hasta saber lo que es. Este es, sin embargo, un pensamiento general y abstracto, y hay un hondo abismo entre este pensamiento del cual decimos que es el supremo y único interés del espíritu y lo que vemos que constituye los intereses de los pueblos y de los individuos en la historia. En la visión empírica contemplamos fines e intereses particulares, que han ocupado durante siglos a los pueblos; piénsese, por ejemplo, en la lucha entre Cartago y Roma. Y hay que franquear un hondo abismo, para llegar a descubrir en los fenómenos de la historia el pensamiento del cual hemos dicho que constituye el interés esencial. La antítesis entre los intereses que aparecen en primer término y el interés absoluto del espíritu, que hemos indicado, será discutida posteriormente. Pero fácilmente

se comprende, por lo menos, el pensamiento general del concepto, según el cual, el espíritu libre se refiere necesariamente a sí mismo, ya que es un espíritu libre; de otro modo, sería dependiente y no libre. Si definimos, pues, el fin diciendo que consiste en que el espíritu llegue a la conciencia de sí mismo o haga al mundo conforme a sí mismo –ambas cosas son idénticas– puede decirse que el espíritu se apropia la objetividad, o a la inversa, que el espíritu saca de sí su concepto, lo objetiva y se convierte de este modo en su propio ser. En la objetividad se hace consciente de sí, para ser bienaventurado; pues donde la objetividad corresponde a la exigencia interior, allí hay libertad. Si, pues, determina así el fin, queda definida la progresión exactamente, en el sentido de que no es considerada como un mero aumento. Podemos añadir enseguida que, hablando de nuestra conciencia habitual concedemos también que la conciencia ha de recorrer fases de educación, para conocer su esencia.

El fin de la historia universal es, por lo tanto, que el espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente, se produzca a sí mismo objetivamente. Lo esencial es que este fin es un producto. El espíritu no es una cosa natural, como el animal. Este es como es, inmediatamente. Pero el espíritu se produce, se hace lo que es. Por eso, su primera formación, para ser real, es autoactividad. Su ser consiste en actuosidad; no es una existencia inmóvil, sino producirse, ser advenido para sí, hacerse por sí. Para que el espíritu sea verdaderamente, es menester que se haya producido a sí mismo. Su ser es el proceso absoluto. Este proceso, que es una conciliación del espíritu consigo mismo, mediante sí mismo, no mediante otro, implica que el espíritu tiene distintos momentos, encierra movimientos y variaciones, está determinado tan pronto de ésta, tan pronto de esta otra manera. Este proceso, por tanto, comprende esencialmente fases, y la historia universal es

la manifestación del proceso divino, de la serie de fases en que el espíritu se sabe y se realiza a sí mismo y realiza su verdad. Todas son fases del conocimiento de sí mismo. El mandamiento supremo, la esencia del espíritu, es conocerse a sí mismo, saberse y producirse como lo que es. Esto lo lleva a cabo en la historia universal, produciéndose en formas determinadas, que son los pueblos de la historia universal. Los pueblos son productos que expresan cada uno una fase especial, y así caracterizan una época de la historia universal. Concebido más profundamente diríamos que son los principios que el espíritu ha encontrado en sí mismo y que está obligado a realizar. Hay, por tanto, en ellos una conexión esencial, que expresa la naturaleza del espíritu.

La historia universal es la exposición del proceso divino y absoluto del espíritu, en sus formas supremas; la exposición de la serie de fases a través de las cuales el espíritu alcanza su verdad, la conciencia de sí mismo. Las formas de estas fases son los espíritus de los pueblos históricos, las determinaciones de su vida moral, de su constitución, de su arte, de su religión y de su ciencia. Realizar estas fases es la infinita aspiración del espíritu universal, su irresistible impulso, pues esta articulación, así como su realización, es su concepto. La historia universal muestra tan sólo cómo el espíritu llega paulatinamente a la conciencia y a la voluntad de la verdad. El espíritu alborea, encuentra luego puntos capitales, y llega por último a la plena conciencia. Hemos explicado antes el fin último de este proceso. Los principios de los espíritus de los pueblos, en una serie necesaria de fases, son los momentos del espíritu universal único, que, mediante ellos, se eleva en la historia (y así se integra) a una *totalidad* que se comprende a sí misma.

A esta concepción de un proceso mediante el cual el espíritu realiza su fin en la historia, se opone una representación muy difundida sobre lo que es el ideal y sobre la relación que éste

tiene con la realidad. Nada más frecuente ni corriente que el lamento de que los ideales no pueden realizarse en la efectividad –ya se trate de ideales de la fantasía o de la razón–; y en particular, de que los ideales de la juventud quedan reducidos a ensueños por la fría realidad. Estos ideales que así se despeñan por la derrota de la vida en los escollos de la dura realidad, no pueden ser, en primer término, sino ideales subjetivos y pertenecen a la individualidad que se considera a sí misma como lo más alto y el colmo de la sagacidad. Pero estos ideales no son los ideales de que aquí tratamos. Pues lo que el individuo se forja por sí, en su aislamiento, puede no ser ley para la realidad universal; así como la ley universal no es sólo para los individuos, los cuales pueden resultar menoscabados por ella. Puede suceder, sin duda, que tales ideales no se realicen. El individuo se forja con frecuencia representaciones de sí mismo, de los altos propósitos y magníficos hechos que quiere ejecutar, de la importancia que tiene y que con justicia puede reclamar y que sirve a la salud del mundo. Por lo que toca a tales representaciones digo que deben quedar en su puesto. Cabe soñar de sí mismo muchas cosas que no son sino representaciones exageradas del propio valor. Cabe también que el individuo sea injustamente tratado. Pero esto no afecta para nada a la historia universal, a la que los individuos sirven como medios en su progresión.

Pero por ideales se entienden también los ideales de la razón, las ideas del bien, de la verdad, de lo mejor en el mundo, ideas que exigen verdaderamente su satisfacción. Se considera como injusticia objetiva el que esta satisfacción no tenga lugar. Poetas como Schiller han expresado con sensibilidad conmovedora su dolor por ello. Si pues afirmamos, frente a esto, que la razón universal se realiza, quiere decir que no nos referimos al individuo empírico, el cual puede ser mejor y peor, porque aquí el acaso, la particularidad, obtiene del concepto el poder

de ejercitar su enorme derecho. Cabe, sin duda, representarse, respecto de las cosas particulares, que muchas son injustas en el mundo. Habría, pues, mucho que censurar en los detalles de los fenómenos. Pero no se trata aquí de lo particular empírico, que está entregado al acaso y ahora no nos importa. Nada tampoco es más fácil que censurar, sentando plaza de sabio. Esta censura subjetiva, que sólo se refiere al individuo y a sus defectos, sin conocer en él la razón universal, es fácil y puede fanfarronear y pavonearse grandemente, ya que acredita de buena intención hacia el bien de la comunidad y da la apariencia de buen corazón. Más fácil es descubrir en los individuos, en los Estados y en la marcha del mundo los defectos, que el verdadero contenido; pues la censura negativa nos coloca en posición elegante y permite un gesto de superioridad sobre las cosas, sin haber penetrado en ellas, esto es, sin haberlas comprendido, sin haber comprendido lo que tienen de positivo. La censura puede estar fundada, ciertamente; pero es mucho más fácil descubrir lo defectuoso que lo sustancial (por ejemplo, en las obras de arte). Los hombres creen con frecuencia que ya lo han hecho todo, cuando han descubierto lo con razón censurable. Tienen, sin duda, razón en censurarlo; pero, por otra parte, no tienen razón en desconocer el aspecto afirmativo de las cosas. Es señal de máxima superficialidad el hallar por doquiera lo malo, sin ver nada de lo afirmativo y auténtico. La edad nos hace más moderados, en general. La juventud está siempre descontenta. La causa de esta moderación en la vejez, es la madurez del juicio, que no sólo tolera lo malo, por desinterés, sino que, adoctrinada más profundamente por la seriedad de la vida, penetra en lo sustancial y meritorio de las cosas; lo cual no es benevolencia sino justicia.

Pero en lo tocante al verdadero ideal, a la idea de la razón misma, la filosofía debe llevarnos al conocimiento de que el

mundo real es tal como debe ser y de que la voluntad racional, el bien concreto, es de hecho lo más poderoso, el poder absoluto, realizándose. El verdadero bien, la divina razón universal es también el poder de realizarse a sí mismo. Este bien, esta razón, en su representación más concreta, es Dios. Lo que llamamos Dios es el bien, no meramente como una idea en general sino como una eficiencia. La evidencia filosófica es que sobre el poder del bien de Dios, no hay ningún poder que le impida imponerse; es que Dios *tiene razón* siempre; es que la historia universal representa el plan de la Providencia. Dios gobierna el mundo; el contenido de su gobierno, la realización de su plan, es la historia universal. Comprender ésta es la tarea de la filosofía de la historia universal, que se basa en el supuesto de que el ideal se realiza y de que sólo aquello que es conforme a la idea tiene realidad. Ante la pura luz de esta idea divina, que no es un mero ideal, desaparece la ilusión de que el mundo sea una loca e insensata cadena de sucesos. La filosofía quiere conocer el contenido, la realidad de la idea divina y justificar la despreciada realidad; pues la razón es la percepción de la obra divina.

Lo que generalmente se llama realidad es considerado por la filosofía como cosa corrupta, que puede aparecer como real, pero que no es real en sí y por sí. Este modo de ser puede decirse que nos consuela, frente a la representación de que la cadena de los sucesos es absoluta infelicidad y locura. Pero este consuelo sólo es, sin embargo, el sustitutivo de un mal, que no hubiera debido suceder; su centro es lo finito. La filosofía no es, por tanto, un consuelo; es algo más, es algo que purifica lo real, algo que remedia la injusticia aparente y la reconcilia con lo racional, presentándolo como fundado en la idea misma y apto para satisfacer la razón. Pues en la razón está lo divino.

El contenido, que forma el fondo de la razón, es la idea divina y esencialmente el plan de Dios. Considerada como his-

toria universal, la razón no es en la voluntad del sujeto, igual a la idea; sólo la eficiencia de Dios es igual a la idea. Pero, en la representación, la razón es la percepción de la idea; etimológicamente es la percepción de lo que ha sido expresado (Logos), de lo verdadero. La verdad de lo verdadero, es el mundo creado. Dios habla; se expresa a sí mismo, es la potencia de expresarse, de hacerse oír. Y la verdad de Dios, la copia de Dios, es la que se percibe en la razón. La filosofía demuestra que lo vacío no es ningún ideal; que sólo lo real es un ideal; que la idea se hace perceptible].

2. *Los medios de la realización*

a) *La individualidad.* – La cuestión inmediata no puede ser más que ésta; ¿qué *medios* usa la idea? Esto es lo segundo que ha de considerarse aquí.

Esta cuestión de los *medios* por los cuales la libertad se produce en un mundo, nos conduce al fenómeno de la historia misma. Si la libertad, como tal, es ante todo el concepto interno, los medios son, en cambio, algo externo; son lo aparente, que se expone en la historia tal como se ofrece inmediatamente a nuestros ojos. Ahora bien, *la primera visión* que de la historia tenemos nos presenta las acciones de los hombres, como naciendo de sus necesidades, de sus pasiones, de sus intereses y de las representaciones y fines que se forjan, según aquéllos; pero también naciendo de sus caracteres y talentos. Nos presenta esas acciones de tal modo que en este espectáculo de la actividad, esas necesidades, pasiones, intereses, etc., aparecen como los únicos *motores*. Los individuos quieren sin duda, en parte, fines universales; quieren un *bien*. Pero lo quieren de tal modo que este bien es de naturaleza limitada; por ejemplo, sienten el noble amor a

la patria, pero acaso a una comarca que está en una proporción insignificante con el mundo y con el fin universal del mundo; o sienten el amor a la familia, a los amigos, la bondad en general. En suma, aquí tienen todas las *virtudes* su lugar. En ellas podemos ver realizada la determinación de la razón en estos sujetos mismos y en los círculos de su acción. Mas éstos son individuos particulares, que están en escasa relación con la masa del género humano –por cuanto debemos compararlos, como individuos, con la masa de los restantes individuos– y asimismo el radio de acción que tienen sus virtudes, es relativamente poco extenso. Pero las pasiones, los fines del interés particular, la satisfacción del egoísmo, son, en parte, lo más poderoso; fúndase su poder en que no respetan ninguna de las limitaciones que el derecho y la moralidad quieren ponerles, y en que la violencia natural de las pasiones es mucho más próxima al hombre que la disciplina artificial y larga del orden, de la moderación, del derecho y de la moralidad.

Si consideramos este espectáculo de las pasiones y fijamos nuestros ojos en las consecuencias históricas de su violencia, de la irreflexión que acompaña, no sólo a ellas, sino también, y aún preferentemente, a los buenos propósitos y rectos fines; si consideramos el mal, la perversidad y la decadencia de los más florecientes imperios que el espíritu humano ha producido; si miramos a los individuos con la más honda piedad por su indecible miseria, hemos de acabar lamentando con dolor esta caducidad y –ya que esta decadencia no es sólo obra de la naturaleza, sino de la voluntad humana– con dolor también moral, con la indignación del buen espíritu, si tal existe en nosotros. Sin exageración retórica, recopilando simplemente con exactitud las desgracias que han sufrido las creaciones nacionales y políticas y las virtudes privadas más excelsas, o por lo menos la inocencia, podríamos pintar el cuadro más pavoroso y exal-

tar el sentimiento hasta el duelo más profundo e inconsolable, que ningún resultado compensador sería capaz de contrapesar. Para fortificamos contra ese duelo o escapar a él, cabría pensar: así ha sido, es un sino, no se pueden cambiar las cosas. Y para olvidar el disgusto que esta dolorosa reflexión pudiera causarnos, nos refugiaríamos acaso en nuestro sentimiento vital, en el presente de nuestros fines e intereses, que exigen de nosotros no el duelo por lo pasado, sino la mayor actividad. También podríamos recluirnos en el egoísmo, que permanece en la playa tranquila, y contemplar seguro el lejano espectáculo de las confusas ruinas. Pero aun cuando consideremos la historia como el ara ante la cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, siempre surge al pensamiento necesariamente la pregunta: *¿a quién, a qué fin último* ha sido ofrecido este enorme sacrificio? Aquí es donde habitualmente se plantea el problema de aquello que ha constituido el comienzo general de nuestras consideraciones. Partiendo de este comienzo, nos hemos referido a los acontecimientos que ofrecen ese cuadro a nuestra melancólica visión y a nuestra reflexión, y los hemos determinado como el campo en que queremos ver los *medios* para lo que afirmamos ser la determinación sustancial, el fin último absoluto o, lo que es lo mismo, el verdadero *resultado* de la historia universal.

Desde un principio hemos desdeñado emprender el camino de la reflexión que, sobre aquel cuadro de lo particular, nos elevase a lo general. Por otra parte, el interés de aquella reflexión sentimental no consiste propiamente tampoco en cernerse sobre aquellas visiones y los sentimientos correspondientes, y en resolver de hecho los enigmas de la Providencia, que aquellas consideraciones nos han propuesto; sino más bien en complacerse melancólicamente sobre las vanas e infecundas sublimidades de aquel resultado negativo. Volvamos, pues, a la posición que

habíamos adoptado. Los aspectos que indiquemos contendrán las determinaciones esenciales para responder a las preguntas, que puedan plantear aquellos cuadros.

Lo primero que advertimos es que eso que hemos llamado principio, fin último, determinación, o lo que el espíritu es *en sí*, su naturaleza, su concepto es solamente *algo universal y abstracto*. El principio, la ley, es algo universal e interno, que, como tal, por verdadero que sea en sí, no es completamente real. Los fines, los principios, etc., existen sólo en nuestro pensamiento, en nuestra intención interna o también en los libros; pero aún no en la realidad. Lo que sólo es *en sí*, constituye una posibilidad, una potencia, pero no ha pasado todavía de la interioridad a la existencia. Es necesario un segundo momento para su realidad; y este momento es la actuación, la realización, cuyo principio es la voluntad, la actividad de los hombres en el mundo. Sólo mediante esta actividad se realizan aquellos conceptos y aquellas determinaciones existentes en sí.

Las leyes y los principios no viven ni prevalecen inmediatamente por sí mismos. La actividad que los pone por obra y les da existencia son las necesidades y los impulsos del hombre, como asimismo sus inclinaciones y pasiones. Para que yo haga y realice algo, es preciso que ello me importe; necesito estar en ello, encontrar satisfacción en realizarlo; es preciso que *ello sea mi interés*. Interés significa ser en ello, estar en ello. Un fin, por el que debo trabajar, tiene que ser de algún modo también *mi* fin. He de satisfacer a la vez *mi* fin, en el fin por el cual trabajo, aunque éste tenga muchos otros aspectos, en los cuales no me importe. Este es el derecho infinito del sujeto, el segundo momento esencial de la libertad: que el sujeto halle su propia satisfacción en una actividad o trabajo. Y si los hombres han de interesarse por algo, necesitan poder actuar en ello, esto es, exigen que el interés sea su propio interés y quieren tenerse a sí

mismos en él y encontrar en él el sentimiento de su propio yo. Hay que evitar en esto un malentendido. Se censura, se critica en mal sentido (con razón) a todo individuo, que es interesado –interesado en general–, esto es, que sólo busca su provecho privado, es decir, este provecho privado aisladamente, que solo busca su medro, sin consideración al fin universal, con ocasión del cual busca su fin particular, en parte aun contra aquél y con perjuicio, menoscabo y sacrificio de aquel fin universal. Pero quien trabaja por una cosa, no está sólo interesado en general, sino que está interesado *en ella*. El lenguaje expresa esta distinción exactamente. Nada sucede, nada se ejecuta, sin que los individuos, que actúan en ello, se satisfagan a sí mismos. Son individuos particulares, es decir, tienen necesidades, apetitos, intereses particulares, peculiares, aunque comunes con otros, esto es, los mismos que otros, no diferentes, por el contenido, de los de los otros. Entre estos intereses está no sólo el de las propias necesidades y voluntad, sino también el de la propia manera de ver y convicción o, por lo menos, el de la creencia y opinión propias, si en efecto la necesidad del razonamiento, de la inteligencia, de la razón ha despertado ya. Entonces los hombres exigen que, si han de laborar por una causa, ésta les agrade; quieren estar en ella con su opinión y convicción de la bondad de la cosa, de su legitimidad, de su utilidad, de la ventaja que representa para ellos, etc. Este es particularmente un rasgo esencial de nuestro tiempo, en que los hombres son poco atraídos hacia las cosas por el asentimiento y la autoridad, y prefieren consagrar su actividad a una cosa, por propia razón, por convicción y creencia independientes.

[En la historia universal es nuestro tema la idea, tal como se exterioriza en el elemento de la voluntad y de la libertad humanas; de tal modo que la voluntad es la base abstracta de la libertad, pero el producto es la existencia moral entera de un

pueblo. El primer principio de la idea, en esta forma, es, como se ha dicho, esa idea misma, en abstracto, el otro es la pasión humana. Ambos forman la trama y la urdimbre en el tapiz de la historia universal. La idea, como tal, es la realidad; las pasiones son el brazo con que se extiende. Estos son los extremos; y el medio que los enlaza y en el que ambos concurren es la libertad moral. Objetivamente consideradas, la idea y la individualidad particular están en la gran oposición de la necesidad y la libertad. Es la lucha del hombre contra el sino. Pero no tomamos la necesidad en el sentido de la necesidad externa del destino, sino en el de la idea divina, y preguntamos: ¿cómo cabe conciliar esta alta idea con la libertad humana? La voluntad del individuo es libre, cuando puede establecer abstracta, absolutamente, en sí y por sí, lo que quiere. ¿Cómo entonces lo universal, lo racional puede determinar la historia? Esta contradicción no puede aclararse aquí con todo detalle. Pero piénsese en lo siguiente:

La llama consume el aire y es alimentada por la leña. El aire es la única condición para el crecimiento de los árboles. La leña, cooperando a consumir el aire, mediante el fuego, lucha contra sí misma y contra su propia fuente; y sin embargo el oxígeno del aire subsiste y los árboles no cesan de reverdecer. Asimismo, si uno quiere hacer una casa, ello solo depende de su albedrío; pero los elementos deben todos ayudarle. Y sin embargo la casa existe para proteger a los hombres contra los elementos. Estos son, por lo tanto, usados contra ellos mismos; pero la ley universal de la naturaleza no es menoscabada por ello. Un edificio es, ante todo, un fin y propósito interno. Frente a él están, como medios, los distintos elementos; como material, el hierro, la madera y la piedra. Los elementos son empleados para trabajar estos materiales: el fuego, para fundir el hierro; el aire, para atizar el fuego; el agua, para poner en movimiento las ruedas, cortar la madera, etcétera. El resultado es que el aire, que

cooperó, es contenido por la casa; y lo mismo el agua de la lluvia y el estrago del fuego, en la parte en que la casa es incombustible. Las piedras y las vigas obedecen a la gravedad, propenden a caer y hundirse; pero mediante ellas se alzan altas paredes. Los elementos son pues usados conforme a su naturaleza y cooperan a un resultado, por el cual son limitados. De igual modo satisfácense las pasiones. Desarrollándose a sí mismas y desarrollando sus fines, conforme a su determinación natural, levantan el edificio de la sociedad humana, en el cual han proporcionado al derecho y al orden poder *contra* ellas. En la vida diaria vemos que existe un derecho, que nos protege; y este derecho se da por sí mismo, es una manera sustancial de obrar los hombres, modo de obrar que, frecuentemente, va dirigido contra los intereses y fines particulares de los hombres. En cada caso particular, los hombres persiguen sus fines particulares contra el derecho universal; obran libremente. Pero ese elemento sustancial universal, el derecho, no por eso es menoscabado. Así sucede también en el orden universal. Aquí las pasiones son un ingrediente y lo racional el otro. Las pasiones son el elemento activo. En modo alguno son siempre opuestas a la moralidad; antes bien realizan lo universal. Por lo que toca a lo moral, en las pasiones, es cierto que éstas tienden al propio interés y así aparecen por una parte malas y egoístas. Sin embargo lo activo es siempre individual: yo soy lo que soy en la acción; es mi fin el que trato de cumplir. Pero este fin puede ser un fin bueno, un fin universal. El interés puede, sin duda, ser un interés enteramente particular; pero de esto no se sigue que sea contrario al universal. Lo universal debe realizarse mediante lo particular.

La pasión se considera como algo que no es bueno, que es más o menos malo; el hombre –se dice– no debe tener pasiones. La palabra pasión no es empero justa para lo que quiero expresar aquí. Me refiero aquí en general a la actividad del hombre,

impulsada por intereses particulares, por fines especiales, o, si se quiere, por propósitos egoístas, de tal suerte que estos ponen toda la energía de su voluntad y carácter en dichos fines, sacrificándoles los demás fines posibles, o mejor dicho, todo lo demás. Este contenido particular está tan unido a la voluntad del hombre, que la determina totalmente y resulta inseparable de ella; de este modo es lo que es. El individuo es, como tal, algo que existe; no es el hombre en general (pues éste no existe), sino un hombre determinado. El carácter expresa igualmente esta determinación de la voluntad y de la inteligencia. Pero el carácter comprende en general todas las particularidades, y maneras de conducirse en las relaciones privadas, etc.; no es una determinación particular puesta en la realidad y la actividad. Por lo tanto cuando diga: pasión, entenderé la determinación particular del carácter, por cuanto estas determinaciones de la voluntad no tienen solamente un contenido privado, sino que son el elemento impulsor y activo de los actos universales. No se hablará aquí de los propósitos en el sentido de interioridades impotentes, con las cuales los caracteres débiles se desorientan y paren ratones].

Decimos, pues, que nada se ha producido sin el interés de aquellos cuya actividad ha cooperado. Y si llamamos pasión al interés en el cual la individualidad entera se entrega –con olvido de todos los demás intereses múltiples que tenga y pueda tener– y se fija en el objeto con todas las fuerzas de su voluntad, y concentra en este fin todos sus apetitos y energías, debemos decir que *nada grande* se ha realizado en el mundo *sin pasión*. La pasión es el lado subjetivo, y por tanto formal, de la energía de la voluntad y de la actividad –cuyo contenido o fin queda todavía indeterminado–; lo mismo que en la propia convicción, en la propia evidencia y certeza. Lo que importa entonces es el contenido que tenga mi convicción, e igualmente el fin que persiga la pasión, y si el uno o el otro es de naturaleza verdadera.

Pero a la inversa, si lo es, entonces, para que entre en la existencia, para que sea real, hace falta el factor de la voluntad subjetiva, que comprende todo eso: la necesidad, el impulso, la pasión, lo mismo que la propia evidencia, la opinión y la convicción.

De esta explicación sobre el segundo momento esencial de la realidad histórica de un fin en general, resulta que –si de pasada nos fijamos en el Estado– un Estado estará bien constituido y será fuerte en sí mismo, cuando el interés privado de los ciudadanos esté unido a su fin general y el uno encuentre en el otro su satisfacción y realización. Esta proposición es sumamente importante por sí. Pero en el Estado hacen falta muchas organizaciones y el descubrimiento de instituciones adecuadas, con largas luchas del intelecto, para que el Estado llegue a la conciencia de lo que está conforme con el fin; y también son necesarias luchas con los intereses particulares y con las pasiones y una difícil y larga educación, para que se produzca aquella unificación de los fines. El momento de esta unificación constituye en la historia de un Estado el período de su florecimiento, de su virtud, de su fuerza y de su dicha. *Pero la historia universal* no comienza con *ningún fin consciente* –como sucede en los *grupos* humanos *particulares*, donde el impulso sencillo de la conciencia tiene el fin consciente de asegurar su vida y propiedad, y más tarde, una vez llevada a cabo la convivencia, el fin se determina más precisamente en el de conservar la ciudad de Atenas o la de Roma, etcétera, y la labor sigue determinándose más precisamente aún en cada una de las dificultades o necesidades que surgen. La historia universal comienza con su fin general: que el concepto del espíritu sea satisfecho sólo *en sí*, esto es, como *naturaleza*. Tal es el impulso interno, más íntimo, inconsciente. Y todo el asunto de la historia universal consiste, como ya se advirtió, en la labor de traerlo a la conciencia. Presentándose así en la forma de *ser natural*, de *voluntad natural*, eso que se

ha llamado el lado subjetivo, o sea las necesidades, el impulso, la pasión, el interés particular, como también la opinión y la representación subjetiva, existen por sí mismos. Esta inmensa masa de voluntades, intereses y actividades son los *instrumentos* y medios del espíritu universal, para cumplir su fin, elevarlo a la conciencia y realizarlo. Y este fin consiste sólo en hallarse, en realizarse a sí mismo y contemplarse como realidad. Ahora bien, esto de que las vidas de los individuos y de los pueblos, al buscar y satisfacer sus propios fines, sean a la vez el *medio* y el *instrumento de algo superior* y más amplio, de algo que ellas no saben y que realizan inconscientes, esto es lo que podría ser puesto en cuestión y ha sido puesto en cuestión y ha sido negado también muchas veces y difamado y despreciado como fantasía, como filosofía. Pero ya he explicado esto desde el principio y he expresado nuestro supuesto o creencia de que *la razón rige el mundo* y por lo tanto ha regido y rige también la historia universal, creencia que, como se ha dicho también, será sólo el resultado y no tiene aquí mayores pretensiones. Todo lo demás está subordinado y sirve de medio a esto, que es lo más general y sustancial en sí y por sí. Pero además esta razón es inmanente en la existencia histórica y se realiza en ella y mediante ella. La *unión* de lo universal, que es en sí y por sí, y de lo particular, de lo subjetivo, y la afirmación de que ella sola es la verdad, son tesis de naturaleza *especulativa* y están tratadas en la lógica, en esta forma general. Pero en el *curso* mismo de la historia universal, como curso aún en movimiento, el lado subjetivo, la conciencia, no sabe todavía cuál es el puro y último fin de la historia, el concepto del espíritu; en efecto, éste no es todavía el contenido de su necesidad e interés. Pero, aunque sin conciencia de ello, el fin universal reside en los fines particulares y se cumple mediante estos. Como el lado especulativo de este nexo pertenece a la lógica, según queda dicho, no puedo dar ni

desarrollar aquí su concepto, esto es, hacerlo *concebible*, como suele decirse. Pero trataré de hacerlo imaginable y más claro mediante ejemplos.

Dicho nexo implica que, en la historia universal y mediante las acciones de los hombres, surge algo más que lo que ellos se proponen y alcanzan, algo más de lo que ellos saben y quieren inmediatamente. Los hombres satisfacen su interés; pero, al hacerlo producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención. Pongamos como ejemplo análogo el de un hombre que incendia la casa de otro, en venganza, quizá justa, esto es, a causa de una ofensa injusta. Surge aquí una relación entre el hecho inmediato y otras circunstancias, que son externas por sí y que no pertenecen a aquel hecho, tomado inmediatamente en sí mismo. Este hecho, escuetamente, consiste en acercar, por ejemplo, una pequeña llama a un punto de una viga. Lo que con ello no ha sido hecho, hácese luego por sí mismo. El punto incendiado de la viga está unido con los demás puntos; la viga está unida a la armadura de la casa entera y ésta a otras casas, y se produce un gran incendio que consume la propiedad de muchos otros hombres, distintos de aquel contra quien la venganza estaba dirigida; acaso cuesta incluso la vida a muchas personas. Esto no estaba ni en el hecho inmediato, ni en la intención del que tal hizo. Pero la acción contiene además otra determinación general. En la intención del autor sólo era una venganza contra un individuo, destruyendo su propiedad. Pero la acción es además un delito; y éste implica su castigo. Esto no habrá estado en la conciencia, y menos aún en la voluntad del autor; pero tal es su hecho en sí, lo universal y sustancial del hecho, realizado por el hecho. Se puede retener de este ejemplo que, en la acción inmediata, puede haber algo más que en la voluntad y conciencia del autor. Pero este ejemplo enseña además que la sustancia de la acción, y

por consiguiente la acción misma, se vuelve contra aquel que la ejecutó, se convierte en un contragolpe que le abate, que anula la acción, en cuanto es un crimen, y restablece el derecho en su vigencia. No hemos de insistir en este aspecto del ejemplo; este aspecto pertenece al caso especial. Ya dije que iba a poner sólo un ejemplo análogo.

Pero quiero indicar algo que aparecerá posteriormente en su lugar, y que, como propiamente histórico, contiene aquella unión de lo universal y lo particular, aquella unión de una determinación necesaria por sí y un fin aparentemente casual, en la forma más peculiar, en la que nos importa esencialmente. *César*, hallándose en peligro de perder la posición si no todavía preponderante, al menos igual a que se había elevado junto a los demás que se hallaban a la cabeza del Estado, temió sucumbir a los que estaban en trance de hacerse sus enemigos, los cuales aunque perseguían sus fines personales, tenían además en su favor la constitución formal del Estado y con ella el poder del orden externo jurídico. Los combatió pues, con el interés de conservarse a sí mismo y de mantener su posición, honores y seguridad; pero su triunfo sobre ellos fue a la vez la conquista del imperio todo, puesto que el poder de aquellos hombres era el dominio sobre las provincias del Imperio romano. De este modo fue César poseedor individual del poder del Estado, con menoscabo de la forma constitucional de éste. Pero lo que así le facilitó el cumplimiento de su fin –que en un principio era negativo–, la hegemonía, Roma, fue a la vez una determinación necesaria en la historia de Roma y en la del mundo; de suerte que no satisfizo sólo su particular fin, sino que su labor obedeció a un instinto que realizó aquello que en sí y por sí se hallaba en el tiempo. Estos son los grandes hombres de la historia, los que se proponen fines particulares que contienen lo sustancial, la voluntad del espíritu universal. Este contenido es su verdadero

poder y reside en el instinto universal inconsciente del hombre. Los grandes hombres se sienten interiormente impulsados y este instinto es el apoyo que tienen contra aquellos que emprenden el cumplimiento de tal fin en su interés. Los pueblos se reúnen en torno a la bandera de esos hombres que muestran y realizan lo que es su propio impulso inmanente.

[Lo que un pueblo es, los elementos que se distinguen en un pueblo, es cosa que pertenece al fenómeno general. El otro principio de este fenómeno general es la individualidad. Y ambos principios pertenecen juntos a la realidad de la idea. En el pueblo, en el Estado, importa la esencia de ambos aspectos, la modalidad de su separación y unión. Este es el proceso vivo mediante el cual vive la idea. La idea es primeramente algo interno e inactivo, algo irreal, pensado, representado; es lo interno en el pueblo. Y aquello mediante lo cual este algo general se exterioriza para realizarse es la actividad del individuo, que traslada lo interno a la realidad y que hace que eso que se llama falsamente realidad, la mera exterioridad, sea conforme a la idea.

La individualidad misma, mientras no es espiritual o no está educada, puede incluirse en esa mera exterioridad. El individuo lo es tanto más verdaderamente cuanto más fuertemente está adherido, por su totalidad, a lo sustancial y cuanto más enérgicamente está la idea impresa en él. Esta relación de lo universal con la subjetividad es lo importante. Lo importante es que lo interno de la conciencia del pueblo se manifieste fuera y que el pueblo tenga conciencia de lo verdadero, como ser eterno en sí y por sí, como esencial. Este desarrollo de la conciencia viva, mediante el cual se conoce el ser en sí y por sí, no existe en su recto modo, en la forma de la universalidad. Cuando la voluntad es meramente interna y está adormecida, es mera voluntad natural; todavía no ha encontrado lo racional. Lo justo, el sentido de lo justo como tal, no existe aún para ella. Sólo cuando

los individuos conocen sus fines existe la verdadera moralidad. Debe ser conocido lo inmóvil, el motor inmóvil, como dice *Aristóteles*, que es lo que mueve a los individuos. Para quc sca este el motor, es menester que el sujeto se haya desarrollado por sí, hasta convertirse en libre peculiaridad. Es menester, pues, que este eterno inmóvil llegue a la conciencia y además que los sujetos individuales sean libres, independientes por sí. Consideramos aquí a los individuos en su pueblo, como hemos de considerar en la historia universal a los pueblos, que se han desarrollado por sí mismos.

La idea tiene en sí misma el destino de saberse a sí misma, de la actividad. Es la vida eterna de Dios en sí mismo, por decirlo así, antes de la creación del mundo; es el nexo lógico. Le falta todavía la forma del ser en la inmediatez. Es primeramente lo universal, interno y representado. Pero lo segundo es: que la idea debe dar un paso más y hacer justicia a la antítesis, que al principio existe en ella idealmente; esto es, debe poner, afirmar la diferencia. Así se distingue la idea en su modo libre, universal, en el cual permanece en sí misma, y la idea cono reflexión en sí, puramente abstracta. Por cuanto la idea universal aparece así por un lado, determina el otro lado como su ser formal para sí, como libertad formal, como unidad abstracta de la conciencia de sí mismo, como infinita reflexión en sí, como infinita negatividad: un yo, que se opone a toda realización como átomo, el extremo de la contraposición, lo contrario de la entera plenitud de la idea. La idea universal es, por tanto, plenitud sustancial por un lado y abstracción del libre albedrío por otro. Dios y el todo se han escindido y cada uno se ha afirmado como otro; pero el ser cognoscente, el yo, está de modo tal que para él también existe lo otro. Si se desarrolla esto encuéntrase contenida en ello la creación de espíritus libres, del mundo, etc. Ese otro, el átomo, que es a la vez multiplicidad, es lo finito en general.

Es por sí solamente la exclusión de lo otro, que por consiguiente tiene en él sus límites, sus barreras, y por lo tanto también es algo finito. Esta reflexión en sí, la conciencia individual de sí mismo, es lo otro frente a la idea en general y, por lo tanto, en absoluta finitud.

Esta finitud, ápice de la libertad, este saber formal, es –en relación con la dignidad de Dios como idea absoluta que conoce lo que debe ser– el terreno en que nace el elemento espiritual del saber, como tal, y, por lo tanto, también el lado de lo absoluto, el lado de su realidad, aunque sólo formal. El problema profundo de la metafísica es comprender el nexo absoluto de esta antítesis. Para el yo, lo otro es lo divino, y así existe la religión; pero además, en la forma de lo otro, como mundo en general, es el ámbito universal de lo finito. El yo es, en este ámbito, su propia finitud; por este lado se concibe como finito y, de este modo, es el punto de vista de los fines finitos, del fenómeno. La reflexión en sí, esa libertad, es abstractamente el momento formal de la actividad de la idea absoluta. El que se conoce a sí mismo, primeramente se quiere a sí mismo y se quiere en todo; esta su subjetividad, que se conoce a sí misma, debe existir en toda objetividad. Tal es la certeza de sí mismo; y puesto que la subjetividad no tiene otro contenido, esta certeza debe llamarse el impulso de la razón, del mismo modo que en la piedad solo se trata de que el sujeto se salve. El yo no se quiere primeramente a sí mismo como ser que conoce, sino como ser finito, en su inmediatez; y ésta es la esfera de su fenómeno. Se quiere en su particularidad. Tal es el punto en el cual las pasiones residen; y en que la individualidad realiza su particularidad. Una vez que se halla en estado de realizar su finitud, se ha duplicado; y reconciliándose de este modo el átomo con su opuesto, los individuos tienen eso que se llama *felicidad*. Pues feliz se dice a aquel que se halla en armonía consigo mismo. Se puede tomar también la

felicidad como punto de vista en la consideración de la historia; pero la historia no es el terreno para la felicidad. Las épocas de felicidad son en ella hojas vacías. En la historia universal hay sin duda también satisfacción; pero ésta no es lo que se llama felicidad, pues es la satisfacción de aquellos fines que están sobre los intereses particulares. Los fines que tienen importancia, en la historia universal, tienen que ser fijados con energía, mediante la voluntad abstracta. Los individuos de importancia en la historia universal que han perseguido tales fines, se han satisfecho, sin duda; pero no han querido ser felices.

b) *Los individuos, como conservadores.* – Hay que considerar este momento de la actividad abstracta como el lazo, como el término medio, entre la idea universal (que reside en la recámara del espíritu) y lo externo, que saca a la idea de su interioridad y la traslada a la exterioridad. Lo universal, al exteriorizarse, se individualiza. Lo interno por sí sería algo muerto, abstracto; mediante la actividad se convierte en algo existente. A la inversa, la actividad eleva la objetividad vacía y hace de ella la manifestación de la esencia que existe en sí y por sí. Hasta aquí hemos considerado un aspecto en la escisión de la idea: su división en la idea y el átomo (pero átomo que se piensa). Este existe para otro y el otro existe para él. Hay que concebirlo, por tanto, en sí como actividad, como infinita inquietud. Siendo algo a que puede aplicarse el pronombre *esto*, hállase colocado por una parte en primera fila; pero es a la vez también lo inmediato, a quien corresponde introducirlo todo en la materia, en lo universal y extraerlo todo de ella, para que la voluntad absoluta sea conocida y realizada. Este infinito impulso hacia la unidad, esta tendencia a reducir el dualismo, es el otro aspecto de la escisión. El punto de vista de la finitud consiste en la actividad individual que da existencia a lo universal, realizando sus determinaciones. Un lado consiste

aquí en la actividad como tal, por cuanto los individuos tienden a cumplir su voluntad real finita y a procurarse el goce de su particularidad. Pero el otro lado es que aquí se trasparentan enseguida fines universales, el bien, el derecho, el deber. Donde esto no ocurre tenemos el punto de vista de la rudeza, del capricho; el cual hemos de pasar aquí por alto. En la universalización de lo particular consiste la esencia de la educación del sujeto para la moralidad y el medio de dar validez a la moralidad. Lo universal en las cosas particulares es el bien particular, lo que existe como moral. Su producción es una conservación, por cuanto que conservar es siempre producir; no es simple duración. Esta conservación, la moral, el derecho vigente, es algo determinado; no es el bien en general, lo abstracto. El deber reclama la defensa de esta determinada patria; no de una cualquiera. Aquí está la regla para la actividad moral de los individuos; aquí están los *deberes* y las leyes bien conocidos de todo individuo; esto es lo objetivo en la posición de cada cual. Pues una cosa tan vacía como el bien por el bien, no tiene lugar en la realidad viva. Cuando se quiere obrar, no sólo hay que querer el bien, sino que se necesita saber si el bien es esto o aquello. Los contenidos buenos y malos, justos e injustos, están determinados, para los casos habituales de la vida privada, en las leyes y costumbres de un Estado. No hay ninguna dificultad en saberlo.

El valor de los individuos descansa, pues, en que sean conformes al espíritu del pueblo, en que sean representantes de este espíritu, pertenezcan a una clase, en los negocios del conjunto. Y para que haya libertad en el Estado es preciso que esto dependa del albedrío del individuo, y que no sea una división en castas lo que determine a qué menester ha de consagrarse cada cual. La *moralidad* del individuo consiste además en cumplir los deberes de su clase. Y esto es cosa fácil de saber; los deberes están determinados por la clase. Lo sustancial de semejante

relación, lo racional, es conocido; está expreso en aquello que se llama precisamente el deber. Es inútil trabajo investigar lo que sea el deber. La inclinación a considerar la moral como algo dificultoso puede considerarse más bien como el deseo de dar de lado a los propios deberes. Todo individuo tiene su *clase* y sabe lo que es una conducta justa y honrada. Considerar difícil el discernir lo justo y bueno en las circunstancias ordinarias de la vida privada; creer que es signo de moralidad superior el descubrir muchas dificultades y escrúpulos en ella, es cosa que debe atribuirse a la mala o perversa voluntad, que busca rodeos para eludir sus deberes, los cuales no son difíciles de conocer. Debe tenerse al menos por una ociosidad del espíritu reflexivo, a quien una voluntad raquítica no da mucho qué hacer y que por tanto se entretiene consigo mismo perdiéndose en la complacencia moral. La naturaleza de una relación, en la que lo moral es determinante, consiste en lo que es sustancial y en lo que indica el deber. La naturaleza de la relación entre padres e hijos indica sencillamente el deber de portarse conforme a ella. O en la relación jurídica: si yo debo dinero a alguien, con arreglo al derecho he de obrar conforme a la naturaleza de la cosa y devolver el dinero. No hay en esto la menor dificultad. La vida civil constituye el terreno del deber. Los individuos tienen su función asignada y por lo tanto su deber señalado; y su moralidad consiste en portarse conforme a este deber.

La unión, pues, de ambos extremos, la realización de la idea universal en la realidad inmediata y el encumbramiento de la individualidad hasta la verdad universal, tiene lugar ante todo bajo el supuesto de la diversidad e indiferencia recíprocas de ambos lados. Los sujetos activos tienen fines finitos e intereses particulares en su actividad; pero son también seres cognoscentes y pensantes. El contenido de sus fines está pues entrelazado con determinaciones universales y esenciales del derecho, del bien,

del deber, etc. Los simples apetitos, la barbarie y crudeza de la voluntad caen fuera del teatro y de la esfera de la historia universal. Estas determinaciones universales, que son a la vez directivas para los fines y las acciones, tienen un contenido determinado. Todo individuo es hijo de su pueblo, en un estadio determinado del desarrollo de este pueblo. Nadie puede saltar por encima del espíritu de su pueblo, como no puede saltar por encima de la tierra. La tierra es el centro de la gravedad. Cuando nos representamos un cuerpo abandonando este su centro, nos lo representamos flotando en el aire. Igual sucede con los individuos. Pero el individuo es conforme a su sustancia por sí mismo. Ha de traer en sí a la conciencia y ha de expresar la voluntad de este pueblo. El individuo no inventa su contenido, sino que se limita a realizar en sí el contenido sustancial.

c) *Los individuos históricos.* – Pero frente a este contenido universal, que cada uno ha de actualizar con una actividad, mediante la cual se conserva el conjunto de la moralidad, existe un segundo contenido universal, que se expresa en la historia grande y que plantea la dificultad de conducirse conforme a la moralidad. Anteriormente se ha indicado, al hablar de la progresión de la idea, de dónde surge este contenido universal. No puede caer dentro de la comunidad moral; en ésta puede acontecer algo que sea contrario a su contenido universal: un vicio, un engaño, etc., y es reprimido. Pero, en cambio, un conjunto moral, por cuanto es algo limitado, tiene otra universalidad superior, sobre sí. Este algo superior es lo que quebranta al inferior. El tránsito de una forma espiritual a la otra consiste precisamente en que la forma universal antecedente queda anulada, como algo particular, por el pensamiento. La forma superior, posterior, es el género próximo de la anterior especie, por decirlo así, y existe interiormente, pero todavía no

se ha hecho válida; y esto es lo que hace vacilar y quebranta la realidad existente.

La conservación de un pueblo o Estado y la conservación de las esferas ordenadas de su vida es un momento esencial en el curso de la historia. Y la actividad de los individuos consiste en tomar parte en la obra común y ayudar a producirla en sus especies particulares; tal es la conservación de la vida moral. Pero el otro momento consiste en que el espíritu de un pueblo vea quebrantada su consistencia por haber llegado a su total desarrollo y agotamiento; es la prosecución de la historia universal, del espíritu universal. No aludimos aquí a la posición de los individuos, dentro del conjunto moral, ni a su conducta moral, ni a sus deberes, sino que tratamos solo de la continuación, prosecución, autoelevación del espíritu a un concepto superior de sí mismo. Pero ésta se halla enlazada con una decadencia, con una disolución, destrucción de la realidad precedente, que su concepto se había formado. Esta destrucción acontece, por una parte, en el desarrollo interno de la idea; pero, por otra parte, esta idea es a su vez una idea hecha, y los individuos son sus autores y llevan a cabo su realización. Aquí es justamente donde surgen las grandes colisiones entre los deberes, las leyes, los derechos existentes, reconocidos, y ciertas posibilidades que son opuestas a este sistema, lo menoscaban e incluso destruyen sus bases y realidad, y a la vez tienen un contenido que puede parecer también bueno y en gran manera provechoso, esencial y necesario. Estas posibilidades se hacen empero históricas; encierran un contenido universal de distinta especie que el que constituye la base de la existencia de un pueblo o Estado. Este contenido universal es un momento de la idea productora, un momento de la verdad que tiende y aspira a sí misma.

Los grandes individuos en la historia universal son, pues, los que aprehenden este contenido universal superior y hacen

de él su fin; son los que realizan el fin conforme al concepto superior del espíritu. En este sentido hay que llamarlos *héroes*. No hallan su fin y su misión en el sistema tranquilo y ordenado, en el curso consagrado de las cosas. Su justificación no está en el estado existente, sino que otra es la fuente de donde la toman. Tómanla del espíritu, del espíritu oculto, que llama a la puerta del presente, del espíritu todavía subterráneo, que no ha llegado aún a la existencia actual y quiere surgir, del espíritu para quien el mundo presente es una cáscara, que encierra distinto meollo del que le corresponde. Ahora bien, todo cuanto discrepa de lo existente: propósitos, fines, opiniones, los llamados ideales, todo esto es por igual distinto de lo existente. Los aventureros de toda índole tienen ideales semejantes y su actividad se endereza hacia representaciones contrarias a las circunstancias existentes. Pero el hecho de que esas representaciones, esos buenos motivos, esos principios universales sean distintos de los existentes, no basta a justificarlos. El fin verdadero es exclusivamente aquel contenido al cual el espíritu interno se ha elevado mediante su absoluto poder; y los individuos que cuentan en la historia universal son justamente aquellos que no han querido ni realizado una mera figuración u opinión, sino lo justo y necesario, y que saben que lo que estaba en el tiempo, lo que era necesario, se ha revelado en su interior.

Se puede distinguir aquí entre los fines del individuo histórico y la concepción de que tales fines son solo momentos en la idea universal. Esta concepción es peculiar de la filosofía. Los hombres históricos no deben tenerla; pues son hombres prácticos. Pero saben y quieren su obra, porque está en el tiempo y es lo que ya existe en el interior. Su misión ha sido saber esta noción universal, la fase necesaria y suprema de su mundo, hacer de ella su fin y poner su energía en ella. Han sacado de sí mismos lo universal que han realizado; pero éste no ha sido

inventado por ellos, sino que existe eternamente y se realiza mediante ellos y es honrado con ellos. Parecen haberlo sacado simplemente de sí mismos, porque lo sacan del interior, de una fuente que antes no existía; las nuevas circunstancias del mundo, los hechos que llevan a cabo, aparecen como productos suyos, como interés y obra suya. Pero tienen el derecho de su parte, porque son los clarividentes; saben lo que es la verdad de su mundo, de su tiempo, lo que es el concepto, lo universal que viene; y los demás, como se ha dicho, se congregan en torno a su bandera, porque ellos expresan lo que está en el tiempo. Son los más clarividentes de su mundo y los que mejor saben lo que debe hacerse; lo que hacen es lo justo. Los demás les obedecen necesariamente, porque sienten esto. Sus discursos y sus acciones son lo mejor que podía decirse y hacerse. Por eso los grandes individuos históricos son solo comprensibles en su lugar; y lo único digno de admiración en ellos es que se hayan convertido en los órganos de este espíritu sustancial. Esta es la verdadera relación del individuo con su sustancia universal. De aquí sale todo; esta sustancia es el único fin y poder, lo único querido por tales individuos, lo que en ellos busca su satisfacción y se realiza en ellos. Precisamente por esto tienen esos héroes poder en el mundo. Por cuanto su fin se ajusta al fin del espíritu existente en sí y por sí, el derecho absoluto está de su parte. Pero es un derecho de una naturaleza enteramente peculiar.

El estado del mundo no es todavía conocido; el fin es producirlo. Este el fin de los hombres históricos, y en ello encuentran su satisfacción. Se dan cuenta de la impotencia que hay en lo que todavía es actual, en lo que aún brilla y que sólo aparentemente es aún la realidad. El espíritu, que se ha ido transformando en el interior, que ha surgido, que está en trance de aparecer, y cuya conciencia ya no se encuentra satisfecha en el mundo presente, no ha encontrado todavía, mediante esta insatisfacción, lo que

quiere; lo que quiere no existe aún afirmativamente, y el espíritu está, por lo tanto, en la fase negativa. Los individuos históricos son los que les han dicho a los hombres lo que éstos quieren. Es difícil saber lo que se quiere. Se puede, en efecto, querer algo y estar, sin embargo, en el punto de vista negativo; y no estar satisfecho. Puede faltar muy bien la conciencia de lo afirmativo. Pero aquellos individuos lo sabían de tal suerte, que lo que ellos querían era lo afirmativo. Por de pronto estos individuos se satisfacen a sí mismos, no obran en modo alguno para satisfacer a los demás. Si quisieran hacer esto, tendrían harto que hacer; pues los demás no saben lo que el tiempo quiere, ni lo que quieren ellos mismos. Pero es empresa imposible resistir a aquellos individuos históricos, que son irremediablemente impulsados a realizar su obra. Esta es entonces lo justo; y los demás, aunque no opinen que esto es lo que ellos querían, adhieren a ello, y lo admiten; sienten un poder sobre ellos mismos, aunque les aparezca como exterior y extraño y vaya contra la conciencia de su supuesta voluntad. Pues el espíritu progresivo constituye el alma interior de todos los individuos; y es también, esa inconsciente interioridad que los grandes hombres les traen a la conciencia. Es lo que ellos quieren verdaderamente. Por esto el gran hombre ejerce un poder al que se entregan los demás, incluso contradiciendo su voluntad consciente. Los demás siguen a este conductor de almas, porque sienten que en él está el irresistible poder de su propio espíritu interno].

d) *El destino de los individuos.* – Si arrojamos una mirada al destino de estos individuos históricos, vemos que han tenido la fortuna de ser los apoderados o abogados de un fin, que constituye una fase en la marcha progresiva del espíritu universal. Pero como sujetos, distintos de esa su sustancia, [no han sido lo que se dice comúnmente dichosos. Tampoco quisieron serlo, sino

sólo cumplir su fin; y la consecución de su fin se ha realizado mediante su penoso trabajo. Han sabido satisfacerse y realizar su fin, el fin universal. Han tenido la audacia de tomar sobre sí ese fin tan grande, contra todas las opiniones de los hombres. No es, por tanto, la dicha lo que eligen, sino el esfuerzo, la lucha, el trabajo por su fin. Cuando llegan a alcanzar su fin, no pasan al tranquilo goce, no son dichosos. Lo que son, ha sido su obra. Esta su pasión ha constituido el ámbito de su naturaleza, todo su carácter. Alcanzado el fin, semejan cáscaras vacías, que caen al suelo. Quizá les ha resultado amargo el llevar a cabo su fin; y en el momento en que lo han conseguido, o han muerto jóvenes, como Alejandro, o han sido asesinados, como César, o deportados, como Napoleón. Cabe preguntar: ¿Qué han logrado para sí? Lo que han logrado es su concepto, su fin, eso mismo que han realizado. Ni ganancia alguna, ni tranquilo goce. Los que estén necesitados de consuelo pueden sacar de la historia este consuelo horrible: que los hombres históricos no han sido lo que se llama felices; de felicidad sólo es susceptible la vida privada, que puede encontrarse en muy distintas circunstancias externas. Necesitada de consuelo está empero la envidia, a quien lo grande y elevado enoja y que se esfuerza por empequeñecerlo y encontrar defecto en ello, y sólo encuentra soportable la existencia de semejante superioridad, cuando sabe que el hombre grande no ha sido feliz. Gracias a esto cree el envidioso establecer un equilibrio entre él y el héroe. De este modo se ha demostrado suficientemente, en los tiempos modernos, que los príncipes no son felices en sus tronos; por eso los toleramos en ellos y encontramos soportable que no nosotros, sino ellos, sean reyes. El hombre libre, en cambio, no es envidioso; reconoce gustoso a los grandes individuos y se alegra de su existencia.

Pero los grandes hombres llevan tras de sí todo un séquito de envidias, que les reprochan como faltas sus pasiones. De

hecho cabe aplicar a su vida externa la forma de la pasión y hacer resaltar especialmente el lado moral del juicio, diciendo que sus pasiones los han impulsado. Sin duda, fueron hombres de pasiones, esto es, tuvieron la pasión de su fin y pusieron todo su carácter, todo su genio y naturaleza en este fin. Lo en sí y por sí necesario aparece aquí, por tanto, en la forma de la pasión. Aquellos grandes hombres parecen seguir sólo su pasión, sólo su albedrío; pero lo que quieren es lo universal. Este es su *pathos*. La pasión ha sido justamente la energía de su yo. Sin ella no hubiesen podido hacer absolutamente nada.

El fin de la pasión y de la idea es, por tanto, uno y el mismo. La pasión es la unidad absoluta del carácter con lo universal. El modo como aquí el espíritu, en su particularidad subjetiva, se identifica con la idea, es, por decirlo así, algo animal.

El hombre que realiza algo grande, pone toda su energía en ello. No tiene la mezquindad de querer esto o aquello; no se disipa en tantos y cuantos fines, sino que está entregado totalmente a su verdadero gran fin. La pasión es la energía de este fin y la determinante de esta voluntad. Hay una especie de impulso, casi animal, en el hecho de que el hombre ponga así su energía en una cosa. Esta pasión es lo que llamamos también entusiasmo. Sin embargo, usamos la expresión entusiasmo sólo cuando los fines son de naturaleza más ideal y universal. El hombre político no es entusiasta; necesita tener esa clara perspicacia, que no suele ser atributo de los entusiastas. La pasión es la condición para que algo grande nazca del hombre; no es pues inmoral. Cuando este entusiasmo es de naturaleza verdadera, es a la vez frío. La teoría abraza de una ojeada aquello por lo cual son realizados estos fines verdaderos.

Es de advertir además que los hombres históricos, por el hecho de haber alcanzado su gran fin, que es necesario para el espíritu universal, no sólo se han satisfecho a sí mismos, sino que han

adquirido otras cosas exteriores. Han realizado su fin personal al mismo tiempo que el universal. Estos son inseparables. El fin universal y el héroe, ambos se satisfacen. Se puede separar este lado de la propia satisfacción del lado del fin alcanzado; se puede demostrar que los grandes hombres han buscado su fin propio y aun afirmar que *sólo* han buscado este fin propio. Estos hombres han obtenido, en efecto, gloria y honores; han sido reconocidos por sus contemporáneos y la posteridad, salvo que hayan sido víctimas de la manía crítica, principalmente de la envidia. Pero es absurdo creer que se pueda hacer algo, sin querer recibir satisfacción en ello. Lo subjetivo, como algo meramente particular y que tiene meros fines finitos y particulares, ha de someterse, sin duda, a lo universal. Pero en la medida en que lo subjetivo realiza la idea, es en sí mismo lo que conserva lo sustancial.

La vulgaridad psicológica es la que hace esta separación. Dando a la pasión el nombre de ambición y haciendo con ello sospechosa la moral de aquellos hombres, presenta las *consecuencias* de lo que han hecho como sus *fines*, y rebaja los hechos mismos al nivel de *medios*. Aquellos hombres –dice– han obrado sólo por afán de gloria o afán de conquista. Así por ejemplo, las aspiraciones de Alejandro son consideradas como afán de conquista, como algo subjetivo; no son pues el bien. Esta consideración, llamada psicológica, sabe explicar así todas las acciones, hasta dentro del corazón, dándoles la forma subjetiva según la cual sus autores lo han hecho todo por alguna pasión, grande o pequeña, por una *ambición* y no han sido por lo tanto hombres morales. Alejandro de Macedonia conquistó parte de Grecia y luego Asia; por lo tanto tuvo *ambición* de conquista, obró por afán de gloria, por afán de conquista; y la prueba de que estas pasiones lo impulsaron es que hizo cosas que dan gloria. ¿Qué maestro de escuela no ha demostrado muchas veces ampliamen-

te que Alejandro Magno y Julio César fueron impulsados por tales pasiones, siendo por tanto hombres inmorales? De lo cual se sigue enseguida que él, el maestro de escuela, es un hombre excelente, mejor que Alejandro y César, puesto que no posee tales pasiones; y lo prueba no conquistando el Asia, ni venciendo a Darío ni a Poro, sino viviendo tranquilo y dejando vivir a los demás. Estos psicólogos se entregan también principalmente a la consideración de las particularidades que atañen a las grandes figuras históricas en sus vidas privadas. El hombre necesita comer y beber; está en relación con amigos y conocidos; tiene sentimientos y arrebatos momentáneos. Aquellos grandes hombres han tenido también estas particularidades; han comido, han bebido, han preferido este manjar o este vino a aquel otro o al agua. No hay grande hombre para su ayuda de cámara, dice un conocido refrán. Y yo he añadido[1] –y Goethe lo ha repetido dos años después–:[2] no porque el grande hombre no sea un héroe, sino porque el ayuda de cámara es el ayuda de cámara. El ayuda de cámara le quita las botas al héroe, lo ayuda a acostarse, sabe que le gusta el champagne, etc. Para el ayuda de cámara no hay héroes; sólo los hay para el mundo, para la realidad, para la historia. Las personalidades históricas, si son servidas en la historiografía por tales ayudas de cámara psicológicos, salen malparadas. Quedan niveladas y en la misma línea, o más bien un par de peldaños por debajo, de la moralidad que anima a esos finos conocedores de hombres. El Tersites homérico, que critica a los reyes, es una figura de todos los tiempos. Sin duda, no recibe en todos los tiempos los garrotazos que recibió en los tiempos homéricos. Pero la envidia, la obstinación es el dardo que lleva clavado en el cuerpo; y el gusano indestructible que le

[1] En la *Fenomenología del espíritu.*
[2] En *Afinidades electivas*, II parte, cap. V: *El diario de Otilia.*

corroe es el tormento de ver que sus excelentes avisos y admoniciones resultan infructuosos en el mundo. Cabe ver con alegría maligna el sino del tersitismo.

En esta cicatería psicológica hay, por lo demás, una contradicción. Se reprocha al hombre histórico el honor y la fama, como si ésta hubiese sido su fin. Por otro lado se afirma que lo que tales hombres quieren hacer necesita la aprobación de los demás, esto es: se afirma que la voluntad subjetiva de esos hombres debe ser respetada por los demás. Ahora bien, el honor y la fama contienen precisamente esa aprobación que se exige, ese reconocimiento de que lo querido por aquellos hombres era lo justo. Los individuos históricos se han fijado un fin que era de hecho la voluntad interna de los hombres. Y sin embargo, justamente esa aprobación que se ha exigido, es objeto de censura después que ha tenido lugar, y se acusa a esos hombres de haber querido el honor y la gloria. Puede replicarse a esto, que el honor y la gloria no importaban nada a aquellos hombres, pues habían despreciado lo ordinario, lo hasta entonces considerado, lo que flota en la superficie. Sólo por esto han realizado su obra; de lo contrario habrían permanecido como el común de los hombres y otros habrían hecho lo que el espíritu quería.

Pero entonces se les inculpa de no haber buscado el reconocimiento de los hombres, de haber despreciado su opinión. Sin duda su gloria ha procedido del desprecio por lo admitido. Por cuanto lo nuevo que traen al mundo es su propio fin, han sacado de sí mismos su representación de él y lo que realizan es su fin. De este modo están satisfechos. Lo han querido contra la oposición de los demás; y en ello encuentran su satisfacción. Los grandes hombres han querido su fin, para satisfacerse a sí mismos, no para satisfacer las buenas intenciones de los demás. De éstas no han sabido nada. Si hubiesen trabajado al dictado de los demás, habrían cometido una limitación y una equivocación.

Mejor que nadie lo sabían ellos. *César* tenía la representación justa de lo que la república romana significaba, a saber: que las leyes estaban ahogadas por la *auctoritas* y la *dignitas*, y que era necesario poner término a esto, que es el albedrío particular. Y pudo llevarlo a cabo, porque era lo justo. Si hubiese seguido a Cicerón, no habría sido nada. César sabía que la república era una mentira, que los discursos de Cicerón eran vanos, que había que crear otra forma en vez de esta forma huera, y que la forma que él trajo era la necesaria. Estos individuos históricos, atentos a sus grandes intereses, han tratado sin duda ligera, frívola, atropelladamente y sin consideración otros intereses y derechos sagrados, que son, por sí mismos, dignos de consideración. Su conducta está expuesta por ello a la censura moral. Pero hay que entender de otro modo la posición de estos hombres. Una gran figura que camina, aplasta muchas flores inocentes, destruye por fuerza muchas cosas, a su paso.

El interés particular de la pasión es, por lo tanto, inseparable de la realización de lo universal; pues lo universal resulta de lo particular y determinado, y de su negación. Lo particular tiene su interés propio en la historia universal; es algo finito y como tal debe sucumbir. Los fines particulares se combaten uno a otro y una parte de ellos sucumbe. Pero precisamente con la lucha, con la ruina de lo particular se produce lo universal. Este no perece. La idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ilesa, en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a esto *el ardid de la razón*; la razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual la razón llega a la existencia, se pierda y sufra daño. Pues el fenómeno tiene una parte nula y otra parte afirmativa. Lo particular es la mayoría de las veces harto mezquino, frente a lo universal. Los individuos son sacrificados y abandonados. La

idea no paga por sí el tributo de la existencia y de la caducidad; págalo con las pasiones de los individuos. César hubo de realizar lo necesario, el derrocamiento de la podrida libertad. Pereció en esta lucha; pero lo necesario subsistió: la libertad sucumbió, conforme a la idea, bajo los sucesos externos].

e) *El valor del individuo.* – Si consentimos en ver sacrificadas las individualidades, sus fines y su satisfacción; si admitimos que la felicidad de los individuos sea entregada al imperio del poder natural, y por lo tanto, de la casualidad, a que pertenece; si nos avenimos a considerar los individuos bajo la categoría de los medios, hay sin embargo en ellos un aspecto que vacilamos en contemplar sólo desde este punto de vista (incluso frente al punto de vista supremo), porque no es en absoluto un aspecto subordinado, sino algo en sí mismo eterno y divino. Es la moralidad y la religiosidad. Ya cuando se habló de que los individuos realizan el fin de la razón, hube de indicar que el aspecto subjetivo de ellos, su interés, el interés de sus necesidades e impulsos, de sus opiniones y evidencias, aunque es el lado formal, tiene, sin embargo, un derecho infinito a ser satisfecho. Cuando hablamos de un medio, nos lo representamos primeramente como algo exterior al fin, algo que no tiene parte alguna en el fin. Pero en realidad, aun ya las cosas naturales, incluyendo los seres inanimados más comunes que son usados como medios, han de ser de tal índole que sirvan al fin, han de tener algo que les sea común con el fin. Los hombres no se comportan nunca, en ese sentido completamente exterior, como medios para el fin de la razón. A la vez que éste, y con ocasión de éste, satisfacen también los fines de su particularidad, fines que son distintos, por el contenido, del fin de la razón. Pero no sólo esto, sino que además *participan* en aquel fin de la razón y, precisamente por esto, son fines en sí. No son, pues, fines sólo formalmen-

te, como los seres vivos en general, cuya vida individual, por su contenido, es algo subordinado a la vida humana y usado legítimamente como medio, sino que son también *fines en sí*, de acuerdo con el contenido de lo que es el fin. En esta determinación está comprendido todo aquello que no podemos menos de considerar ajeno a la categoría de medio: la moralidad y la religiosidad. El hombre es fin en sí mismo, por lo divino que hay en él; lo es por eso que hemos llamado desde el principio la razón y, por cuanto ésta es activa en sí y determinante de sí misma, la libertad. Y decimos, sin poder entrar en mayores desarrollos, que la religiosidad y la moralidad tienen precisamente aquí su terreno y su fuente y, por consiguiente, son superiores por sí a la necesidad y a la casualidad externa. Pero no ha de olvidarse que sólo hablamos aquí de moralidad y religiosidad, por cuanto existen en los individuos, y por consiguiente, por cuanto están entregadas a la libertad individual. En este sentido, la debilidad, la ruina y perdición moral y religiosa, es debida a la *culpa* de los individuos mismos.

El sello del alto destino absoluto del hombre es que *sabe* lo que es bueno y malo, que es suya la *voluntad* del bien o del mal; en una palabra: que puede tener culpa no solo del mal, sino también del bien, culpa no por esto, ni tampoco por aquello, ni por todo lo que él es y es en él, sino culpa por el bien y el mal inherentes a su libertad individual. Sólo el animal es verdaderamente, en absoluto, inocente. Pero para evitar o rechazar todas las confusiones que suelen ocurrir acerca de esto (por ejemplo, que con esto se rebaja y menosprecia eso que se llama inocencia o sea la ignorancia misma del mal) se necesitaría una exposición extensa, tan extensa, que sería por fuerza un tratado completo sobre la libertad.

Mas para considerar el destino que la virtud, la moralidad y la religiosidad tienen en la historia, no necesitamos caer en

la letanía de las quejas de que a los buenos y piadosos les va frecuentemente o casi siempre mal en el mundo y en cambio a los malos y perversos les va bien. Por ir bien suelen entenderse muchas cosas, entre ellas la riqueza, el honor externo y otras semejantes. Pero cuando se habla de lo que es un fin existente en sí y por sí, no puede hacerse de semejante bienandanza o malandanza de estos o aquellos individuos, un factor del orden racional universal. Con más razón que la mera dicha y circunstancias dichosas de los individuos se exige del fin universal que los fines buenos, morales y justos hallen bajo él y en él su cumplimiento y seguridad. Lo que hace a los hombres moralmente *descontentos* –descontento de que se envanecen– es que se refieren a fines más generales por su contenido, y los tienen por lo justo y lo bueno, especialmente hoy en día los ideales de instituciones políticas; y el gusto de inventar ideales, dándose con ello alta satisfacción, no encuentra que el presente corresponda a sus pensamientos, principios y axiomas. Los hombres oponen a la existencia la noción de lo que debe ser, de lo que es justo en la cosa. Lo que demanda aquí satisfacción no es el interés particular, ni la pasión, sino la razón, el derecho, la libertad. Y, armada de este título, esta exigencia alza la cabeza y no sólo se siente fácilmente descontenta del estado y los acontecimientos del mundo, sino que se subleva contra ellos. Para apreciar este sentimiento y estas concepciones, habría que entrar en la investigación de dichas exigencias, de esas evidencias y opiniones asertóricas. Nunca como hoy se han establecido tantos principios ni pensamientos tan generales ni tan llenos de pretensión sobre estos puntos. Si la historia suele presentarse principalmente como una lucha de pasiones, cabe decir que, en nuestro tiempo, aunque las pasiones no faltan, la historia revela por una parte, preponderantemente, una lucha de pensamientos autorizados, y por otra, una lucha de pasiones e intereses subjetivos, acogidos bajo el título

de esas altas autoridades. Estas exigencias, hechas en nombre de lo señalado como determinación de la razón, fin absoluto, libertad consciente de sí, valen pues por ello como fines absolutos, lo mismo que la religión y la moralidad.

Llegaremos enseguida al Estado, que es el objeto a que se refieren esas exigencias. En lo tocante a la degeneración, al menoscabo y decadencia de los fines y estados religiosos y morales en general, bastará con decir –volveremos posteriormente a un examen más detallado de esto– que aquellos poderes espirituales están sin duda justificados absolutamente, pero que sus formas, su contenido y su desarrollo, hasta llegar a la realidad, pueden ser de naturaleza limitada, siendo lo interno y universal de ellos infinito, y que, por consiguiente, pueden estar en una relación natural externa y sometida a la contingencia. Por esto son, bajo este aspecto, también perecederos y están expuestos a la decadencia y al menoscabo. La religión y la moralidad, justamente por ser esencias universales, tienen la propiedad de existir en el alma individual con arreglo a su concepto, o sea, verdaderamente; aunque no hayan sido en ella empleadas por la educación y aplicación a formas más desarrolladas. La religiosidad, la moralidad de una vida limitada –la de un pastor o un labrador– en su concentrada intimidad, en su limitación a pocas y muy simples relaciones de la vida, tiene un valor infinito, el mismo valor que la religiosidad y moralidad de un conocimiento desarrollado y de una existencia rica por la amplitud de sus relaciones y actividades. Este centro interno, esta simple región del derecho a la libertad subjetiva, este hogar de la voluntad, de la resolución y de la acción, ese contenido abstracto de la conciencia moral, eso en que está encerrada la culpa y el valor del individuo, su eterno tribunal, permanece intacto y sustraído al estruendo de la historia universal; y no sólo de los cambios exteriores y temporales, sino también de aquellos que la abso-

luta necesidad del concepto mismo de libertad lleva consigo. Pero en general hay que dejar sentado que lo que en el mundo es legítimamente noble y magnífico, tiene algo superior sobre sí. El derecho del espíritu universal está sobre todas las legitimidades particulares. Comparte éstas, pero solo condicionalmente, por cuanto dichas legitimidades forman parte del contenido del espíritu, aunque están también unidas al particularismo.

Esto puede bastar por lo que se refiere a los *medios* de que el espíritu universal se vale para la realización de su concepto. Estos medios, en sentido simple, abstracto, son la actividad de los sujetos, en los cuales está la razón como su esencia sustancial, que es en sí, pero también como su fondo que, por de pronto, es aún obscuro y está oculto para los sujetos. Pero el tema se hace más confuso y difícil cuando tomamos los individuos, no solamente como activos, no solamente con sus fines particulares, limitados a tal o cual individuo, sino más concretamente con el contenido determinado de su religión y moralidad, determinaciones que tienen parte en la razón, y por lo tanto, también en su absoluta justificación. La relación de un mero medio para un fin desaparece entonces. Los puntos de vista capitales sobre la relación del fin absoluto del espíritu, han sido examinados brevemente.

3. *El material de la realización*

a) *El Estado.* – El tercer punto es: ¿cuál es el fin que ha de ser realizado con estos medios? o sea ¿cuál es la configuración del fin en la realidad? Se ha hablado del medio; pero la realización de un fin subjetivo y finito implica además el factor de un *material* que tiene que existir o ser producido. La cuestión es, por lo tanto: ¿cuál es el material en que se verifica el fin último de la razón?

[Los cambios de la vida histórica suponen algo en que se producen. Ya hemos visto que se hacen mediante la voluntad subjetiva. El primer elemento vuelve a ser aquí, por tanto, el sujeto mismo, las necesidades del hombre, la subjetividad en general. Lo racional adviene a la existencia en el material del saber y querer humanos. Hemos considerado ya la voluntad subjetiva; hemos visto que tiene un fin, que es la verdad de una realidad, precisamente por cuanto es una gran pasión histórica. Como voluntad subjetiva en pasiones limitadas, es dependiente, y sólo puede satisfacer sus fines particulares dentro de esta dependencia. Pero, como hemos demostrado, tiene también una vida sustancial, una realidad, con la que se mueve en lo esencial y que toma por fin de su existencia. Ahora bien, eso esencial, la unidad de la voluntad subjetiva y de lo universal, es el orbe moral y, en su forma concreta, el *Estado*. Este es la realidad, en la cual el individuo tiene y goza su libertad; pero por cuanto sabe, cree y quiere lo universal. El Estado es, por tanto, el centro de los restantes aspectos concretos: derecho, arte, costumbres, comodidades de la vida. En el Estado la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente. Pero esto no debe entenderse en el sentido de que la voluntad subjetiva del individuo se realice y goce de sí misma mediante la voluntad general, siendo ésta un medio para aquélla. Ni tampoco es el Estado una reunión de hombres, en la que la libertad de los individuos tiene que estar limitada. Es concebir la libertad de un modo puramente negativo el imaginarla como si los sujetos que viven juntos limitaran su libertad de tal forma que esa común limitación, esa recíproca molestia de todos, sólo dejara a cada uno un pequeño espacio en que poder moverse. Al contrario, el derecho, la moralidad y el Estado son la única positiva realidad y satisfacción de la libertad. El capricho del individuo no es libertad. La libertad que se limita es el albedrío referido a las necesidades particulares.

Sólo en el Estado tiene el hombre existencia racional. Toda educación se endereza a que el individuo no siga siendo algo subjetivo, sino que se haga objetivo en el Estado. Un individuo puede, sin duda, hacer del Estado su medio, para alcanzar esto o aquello; pero lo verdadero es que cada uno quiera la cosa misma, abandonando lo inesencial. El hombre debe cuanto es al Estado. Sólo en éste tiene su esencia. Todo el valor que el hombre tiene, toda su realidad espiritual, la tiene mediante el Estado. La realidad espiritual del hombre consiste en que, como ser que sabe, sea para él objetiva su esencia, esto es, lo racional, tenga para él la razón una existencia objetiva e inmediata. Sólo así es el hombre una conciencia; sólo así participa en la costumbre, en la vida jurídica y moral del Estado. La verdad es la unidad de la voluntad general y la voluntad subjetiva; y lo universal está en las leyes del Estado, en las determinaciones universales y racionales.

La voluntad subjetiva, la pasión, es el factor activo, el principio realizador; la idea es lo interno; el Estado es la vida moral realizada. Pues el Estado es la unidad de la voluntad universal y esencial con la subjetiva; y esto es la moralidad. El individuo que vive en esta unidad, tiene una vida moral, tiene un valor, que solo consiste en esta sustancialidad. Antígona dice en la obra de *Sófocles*: los mandatos divinos no son de ayer ni de hoy, no; viven sin término y nadie sabría decir de cuándo son. Las leyes de la moralidad no son contingentes; son lo racional mismo. El fin del Estado consiste en que lo sustancial tenga validez, exista y se conserve en las acciones reales de los hombres y en sus intenciones. La existencia de este orbe moral es el interés absoluto de la razón; y en este interés de la razón se funda el derecho y el mérito de los héroes fundadores de los Estados, por imperfectos que hayan sido. El Estado no existe para los fines de los ciudadanos. Podría decirse que el Estado es el fin y los

ciudadanos son sus instrumentos. Sin embargo, esta relación de fin y medio no es aquí la adecuada, pues el Estado no es una abstracción que se oponga a los ciudadanos, sino que estos son elementos, en los cuales, como en la vida orgánica, ningún miembro es fin ni medio. Lo divino del Estado es la idea, tal como existe sobre la tierra.

La esencia del Estado es la vida moral. Esta consiste en la unificación de la voluntad general y de la voluntad subjetiva. La voluntad es actividad; y ésta, en la voluntad subjetiva, tiene su contrario en el mundo exterior. El principio de la voluntad es el ser por sí; pero esto implica exclusión y finitud. La afirmación de que el hombre no tiene límites en la voluntad, pero sí los tiene en el pensamiento, es falsa. Justamente es verdad lo contrario. Si se concibe, en cambio, la voluntad en la forma en que existe esencialmente y en sí y por sí, deberá considerársela como libre de la oposición al mundo exterior, y como algo completamente universal en este aspecto. La voluntad, es entonces un poder en sí misma, la esencia del poder universal, de la naturaleza y del espíritu. Esta esencia puede considerarse como "el Señor" –el Señor de la naturaleza y del espíritu–. Pero este sujeto, el Señor, es asimismo algo que existe frente a otra cosa. El poder, como poder absoluto, no es, en cambio, señor sobre otra cosa, sino señor sobre sí mismo, reflexión en sí mismo, personalidad. Esta reflexión sobre sí es simple referencia a sí; es un ser. El poder, reflejado de ese modo sobre sí mismo, es inmediata realidad. Esta, empero, es saber, y más concretamente, es el que sabe; y éste es el individuo humano. El espíritu universal existe esencialmente como conciencia humana. El hombre es esta existencia, este "ser por sí" del conocimiento. El espíritu que se sabe a sí mismo, que existe para sí como sujeto, consiste en realizarse como algo inmediato, como algo que es; y entonces es la conciencia humana.

El hábito de obrar según una voluntad universal y proponerse por fin un fin universal, es lo que prevalece en el Estado. Aun en el Estado rudimentario hay sumisión de una voluntad a otra. Pero esto no significa que el individuo no tenga por sí una voluntad, sino que no es válida su voluntad particular. Los caprichos y los gustos no tienen validez. Ya en dicho estado político grosero se renuncia a la voluntad particular, y la voluntad universal es lo esencial. Ahora bien, la voluntad particular, al ser así reprimida, se vuelve hacia sí misma. Este es el primer momento necesario para la existencia de lo universal, el elemento del saber, del pensamiento, que aparece aquí en el Estado. El arte y la religión sólo pueden existir en este terreno, es decir, en el Estado. Los pueblos que nosotros consideramos son los que se han organizado racionalmente. En la historia universal sólo puede hablarse de los pueblos que forman un Estado. No debemos figurarnos que un Estado pueda surgir en una isla desierta, en la soledad. Todos los grandes hombres se han formado, sin duda, en el aislamiento; pero sólo por cuanto elaboraban para sí lo que el Estado había creado ya. Lo universal no debe ser simplemente el término a que el individuo se refiere; debe ser una realidad, y como tal existe en el Estado. Es lo que tiene validez. La interioridad es aquí a la vez realidad. Sin duda la realidad es multiplicidad externa; pero aquí está comprendida en universalidad.

La idea universal se manifiesta en el Estado. Respecto al término de fenómeno o *manifestación*, es de advertir que no tiene aquí el mismo significado que en su representación habitual. En ésta separamos la fuerza y la manifestación, como si aquélla fuese lo esencial y ésta lo inesencial y externo. Pero en la categoría de la fuerza no hay aún una determinación concreta. En cambio, donde está el espíritu, el concepto concreto, la manifestación misma es lo esencial. El distintivo del espíritu es

su acto, su actuosidad. El hombre es su acto, es la serie de sus actos, es aquello para lo cual se ha hecho. El espíritu es, por tanto, esencialmente energía, y en él no se puede hacer abstracción de la manifestación. La manifestación del espíritu es su determinación; y éste es el elemento de su naturaleza concreta. El espíritu que no se determina es una abstracción del intelecto. La manifestación del espíritu es su autodeterminación; y esta manifestación hemos de considerarla bajo la forma de Estados e individuos.

Llamamos Estado al individuo espiritual, al pueblo, por cuanto está en sí articulado, por cuanto es un todo orgánico. Esta denominación se halla expuesta a la ambigüedad, porque con las palabras Estado y derecho del Estado, designamos habitualmente sólo el sector político, a diferencia de la religión, la ciencia y el arte. Pero aquí se toma el Estado en un sentido más amplio, tal como usamos también la expresión de reino, cuando designamos la manifestación de lo espiritual. Concebimos, pues, un pueblo como un individuo espiritual y no subrayamos en él principalmente el aspecto exterior, sino que destacamos eso que hemos llamado espíritu del pueblo, esto es, la autoconciencia de su verdad y de su esencia y lo que para él mismo es la verdad en general, las potencias espirituales que viven en ese pueblo y lo gobiernan. Lo universal que se destaca y se hace consciente en el Estado, la *forma* bajo la cual se produce cuanto existe, eso es lo que constituye la *cultura* de una nación. Pero el *contenido* determinado que recibe esta forma de universalidad y que está encerrado en la realidad concreta del Estado, es el *espíritu mismo del pueblo.* El Estado real se halla animado por ese espíritu, en todos sus asuntos particulares: guerras, instituciones, etc. Este contenido espiritual es fijo y sólido; está enteramente sustraído al arbitrio, a las particularidades, a los caprichos, a la individualidad, a la contingencia. Lo entregado a estas fuerzas no constituye en nada la

naturaleza del pueblo; es como el polvo que flota y se cierne sobre una ciudad o un campo, pero sin afectarle esencialmente. Ese contenido espiritual constituye la esencia del individuo, como constituye el espíritu del pueblo. Es el lazo sagrado que une los hombres, los espíritus.[1] Toda dicha privada y todo arbitrio privado depende de una y la misma vida, de un mismo gran objeto, de un mismo gran fin, de un mismo gran contenido.

El Estado es, por lo tanto, el objeto inmediato de la historia universal. En el Estado alcanza la libertad su objetividad y vive en el goce de esta objetividad. Pues la ley es la objetividad del espíritu y la voluntad en su verdad; y sólo la voluntad que obedece a la ley es libre, pues se obedece a sí misma y permanece en sí misma y es, por tanto, libre. Por cuanto el Estado, la patria, es una comunidad de existencia; por cuanto la voluntad subjetiva del hombre se somete a las leyes, desaparece la oposición entre la libertad y la necesidad. Necesario es lo racional, como sustancia; y somos libres por cuanto lo reconocemos como ley y lo seguimos como sustancia de nuestra propia esencia. La voluntad objetiva y la subjetiva se reconcilian así y constituyen uno y el mismo todo imperturbable. Pues la moralidad del Estado no es la intelectual, la refleja, en que domina la propia convicción; ésta es más asequible al mundo moderno, mientras la verdadera y antigua radica en que cada cual se atenga a su deber. Un ciudadano ateniense hacía por instinto, digámoslo así, lo que le correspondía. Pero si reflexiono sobre el objeto de mi acto, he de tener conciencia de que mi voluntad debe cooperar. La moralidad es, empero, el deber, el derecho sustancial, la segunda naturaleza, como se la ha llamado con razón, pues la primera naturaleza del hombre es su ser inmediato y animal].

[1] Goethe, *Las Estaciones*, dístico 76: "¿Qué es sagrado? Lo que enlaza muchas almas...".

b) *El estado de derecho.* – Queda indicada la naturaleza del Estado. A la vez hemos recordado que en las teorías de nuestro tiempo hay sobre esto diversos errores en curso, que pasan por verdades fehacientes y se han convertido en prejuicios. Sólo algunos indicaremos; aquellos principalmente que están en relación con el fin de nuestra historia. El primero que encontramos es la negación directa de nuestro concepto, según el cual el Estado es la realización de la libertad; o sea, la tesis de que el hombre es libre por naturaleza, pero se ve obligado a limitar esta libertad natural en la sociedad y en el Estado, en que entra a la vez necesariamente. Es totalmente exacto que el hombre es libre por naturaleza, en el sentido de que lo es con arreglo a su concepto, y, precisamente por ello, con arreglo a su naturaleza propia, esto es, en sí; la naturaleza de un objeto significa sin duda tanto como su concepto. Pero también se entiende por naturaleza (y se sobreentiende en aquella tesis) el modo de ser el hombre en su existencia puramente natural e inmediata. En este sentido se admite un estado de naturaleza, en el cual se representa al hombre como poseedor de sus derechos naturales, en el ilimitado ejercicio y goce de su libertad. Esta hipótesis no pretende precisamente tener valor histórico; si se quisiera tomar en serio, fuera difícil probar que semejante estado existe en los tiempos presentes o ha existido en alguna parte en el pasado. Se puede probar, sin duda, que existen estados de salvajismo; pero se presentan unidos a las pasiones de la crueldad y la violencia, y ligados además, por primitivos que sean, con instituciones sociales de las que se dice que limitan la libertad. Esta hipótesis es uno de esos productos nebulosos que la teoría engendra, una representación que fluye necesariamente de la teoría y a la cual se presta existencia, sin poder justificarla históricamente.

[Se suele comenzar la historia con un estado de naturaleza, el estado de la inocencia. Según nuestro concepto del espíritu,

este primer estado del espíritu es un estado sin libertad, en que el espíritu como tal no es real. La otra tesis tiene por base un equívoco. Si la palabra naturaleza designa la esencia, el concepto de una cosa, entonces el estado de naturaleza, el derecho natural es el estado y el derecho que corresponden al hombre con arreglo a su concepto, con arreglo al concepto del espíritu. Pero no es lícito confundir esto con lo que es el espíritu en su estado natural. Este es el estado donde falta la libertad e impera la intuición sensible: *exeundum est statu naturae* (Spinoza). Por eso no empezaremos con las tradiciones que se refieren al estado primitivo de la humanidad, como por ejemplo, las mosaicas, sino que las tomaremos en el momento en que se cumple la profecía contenida en ellas. Sólo entonces tienen existencia histórica, antes no estaban recogidas todavía en la cultura de los pueblos].

El estado de naturaleza es, en su concepto, igual al que encontramos empíricamente en la existencia. La libertad como idealidad de lo inmediato y natural no es inmediata ni natural, sino que necesita ser adquirida y ganada mediante una disciplina infinita del saber y del querer. Por lo cual, el estado de naturaleza es más bien el estado de la injusticia, de la violencia, del impulso natural desatado, de los hechos y los sentimientos inhumanos. Hay, sin duda, una limitación, debida a la sociedad y al Estado; pero es una limitación de esos obtusos sentimientos y rudos impulsos, como también del capricho reflexivo y de las necesidades que proceden de la educación, del capricho y de la pasión. Esta limitación desaparece cuando surge la conciencia y la voluntad de la libertad, tal como ésta es verdaderamente, o sea, racionalmente y según su concepto. Con arreglo a este concepto, pertenecen a la libertad el derecho y la moralidad, y estos son en sí y por sí esencias, objetos y fines universales, que deben ser hallados por la actividad del pensamiento, el cual se distin-

gue de la sensibilidad y se desarrolla frente a la sensibilidad. Y el pensamiento los incorpora ante todo a la voluntad sensible, en contra de esta misma voluntad. Este es el eterno equívoco: conocemos la libertad sólo en el sentido formal y subjetivo, haciendo abstracción de esos sus objetos y fines esenciales; así el impulso, el apetito y la pasión –que sólo constituyen un contenido propio del individuo particular, como tal– así el arbitrio y el capricho se confunden con la libertad y su limitación con una limitación de la libertad. Pero semejantes limitaciones son más bien, sin embargo, las condiciones de donde surge la liberación; y la sociedad y el Estado son más bien situaciones en que la libertad se realiza.

En segundo término hay que mencionar otra representación que se opone a que el derecho se desarrolle en forma legal. El estado *patriarcal* es considerado, en conjunto, o, por lo menos en algunos de sus aspectos, como la relación en que el elemento moral y afectivo encuentra su satisfacción al mismo tiempo que el jurídico, y en que la justicia misma se ejerce verdaderamente en unión de aquel elemento moral, y con arreglo a su contenido. El estado patriarcal tiene por base la relación familiar, que expresa la primitiva moralidad. La del Estado es la segunda, conscientemente desarrollada. La relación patriarcal es una situación de tránsito, en que la familia ha prosperado, hasta convertirse en tribu o pueblo y el vínculo ha cesado de ser de amor y de confianza para convertirse en una relación de *servicio*. Hay que referirse ante todo a la moralidad *familiar*. La familia es una persona; sus miembros, o han enajenado recíprocamente su personalidad y por tanto también la relación jurídica y demás intereses particulares y egoísmos (los padres), o todavía no la han adquirido (los hijos, que se hallan aún en el estado de naturaleza indicado antes). Constituyen por tanto una unidad de sentimiento, de amor; de confianza y de fe recíprocas. En el

amor el individuo tiene la conciencia de sí en la conciencia del otro; se ha enajenado y con esta recíproca enajenación ha adquirido al otro como se ha adquirido a sí mismo, formando uno con el otro. Los demás intereses, las necesidades, los negocios externos de la vida, así como la perfección interior de ellos mismos, en atención a los hijos, constituyen un fin común. El espíritu de la familia, los penates, son *un* ente tan sustancial como el espíritu de un pueblo en el Estado; y la moralidad no consiste, en ninguno de los casos, en el sentimiento, la conciencia y la voluntad de la personalidad y los intereses individuales. Pero esta unidad es en la familia esencialmente una unidad sentimental, que permanece dentro de la naturaleza. El Estado debe respetar sumamente el amor a la familia; gracias a la familia tiene por miembros individuos que son morales por sí (pues como personas no lo son) y que aportan al Estado el sólido fundamento de sentirse unos con un todo. Pero la ampliación de la familia hasta formar una comunidad patriarcal rebasa el lazo de la consaguinidad, el aspecto natural del fundamento; y más allá de éste los individuos entran necesariamente en el estado de la personalidad.

Considerar el estado patriarcal en toda su amplitud nos llevaría, entre otras cosas, a examinar la forma de la teocracia. El cabeza de la tribu patriarcal es también su sacerdote. Cuando la familia no está separada todavía de la sociedad y del Estado, la separación de la religión y la familia no se ha verificado todavía; tanto menos cuanto que la propia piedad familiar es una intimidad del sentimiento. [Sin duda hay en el mundo semejantes situaciones; y también hay Estados que surgen en parte de la unión de familias. La familia es también un todo moral. Pero aquí el espíritu existe en el modo del amor. También cada miembro de la familia se sabe miembro del todo y no trabaja egoístamente para sí, sino para la familia entera. Pero el espíritu del Estado es distinto de esta moralidad, es distinto del espíritu de

los penates. No es el espíritu en la forma del amor, del sentimiento, sino de la conciencia del querer y del saber. El Estado considera lo universal como un mundo natural. Las costumbres aparecen como un modo inmediato de la existencia moral. Pero un Estado implica leyes y esto significa que las costumbres no existen meramente en la forma inmediata, sino como algo conocido, en la forma de lo universal. Lo espiritual del Estado consiste en que en él es conocido lo universal. El individuo obedece a las leyes y sabe que tiene su libertad en esta obediencia; obedece, en efecto, en ellas a su propia voluntad. De este modo existe aquí una unidad querida y conocida. En el Estado, por tanto, los individuos son independientes, pues son sujetos que saben, esto es, contraponen su yo a lo universal. En la familia esta independencia no existe; es un impulso natural el que liga a sus miembros. Sólo en el Estado existen con reflexión sobre sí mismos. En el Estado surge esta separación: que lo objetivo para los individuos queda contrapuesto a ellos y ellos obtienen en cambio su independencia. El momento de la racionalidad consiste en que el Estado es algo concreto en sí.

c) *El Estado y la religión.* – Hay que considerar más detalladamente las ulteriores determinaciones del espíritu del pueblo: cómo se diferencia en sí y la manifestación, esencialmente necesaria, en que el espíritu precisamente se actualiza y se determina a sí mismo y mediante la cual es espíritu en general. Al hablar de un pueblo, hemos de exponer las potencias en que su espíritu se particulariza. Estas potencias particulares son la religión, la constitución, el sistema jurídico con el derecho civil, la industria, el arte y la ciencia, el aspecto militar, el lado de la valentía, mediante todo lo cual cada pueblo se distingue de los demás. El carácter general de nuestras consideraciones se interesa principalmente por la relación de estos distintos factores. Todos los

aspectos que aparecen en la historia de un pueblo están en la más estrecha relación. La historia de un pueblo no es otra cosa que la expresión del concepto que el espíritu tiene de sí en las distintas esferas en las cuales el espíritu se vierte. Esto significa que su Estado, su religión, su arte, su derecho, su relación con otras naciones, todo esto, son las esferas en que se realiza el concepto que el espíritu tiene de sí mismo; son las esferas en que el espíritu llega a verse, a conocerse como un mundo presente, a tenerse ante sí, como el artista obedece al impulso de poner su esencia ante sí y de gozarse a sí mismo en su obra. Los productos del espíritu del pueblo comprenden, como queda dicho, su religión, etcétera; pero comprenden, además, sus destinos mismos y sus hechos, los cuales no son otra cosa que la expresión de este su concepto. La religión de un pueblo, sus leyes, su moralidad, el estado de las ciencias, de las artes, de las relaciones jurídicas, sus restantes aptitudes, su industria, la satisfacción de sus necesidades físicas, todos sus destinos y sus relaciones de paz y guerra con sus vecinos, todo esto se halla en la más ínfima relación. Este es un punto de vista que *Montesquieu* singularmente ha afirmado y tratado de desarrollar y exponer con gran talento. Es muy importante en muchos sentidos. Así, por ejemplo, la religión india es incompatible con la libertad espiritual de los europeos; y constituciones políticas que están con frecuencia muy alejadas unas de otras, resultan incompatibles con otra religión. Pero, por otra parte, es este un principio muy trillado. Habitualmente úsanse gran cantidad de expresiones de este modo, llenando con ellas páginas y libros enteros, sin un contenido real. Hay pueblos en los cuales muchas artes se encuentran en un alto grado de perfección, como los chinos y los indios. Aquellos inventaron la pólvora, pero no supieron usarla. Entre éstos la poesía ha producido flores magníficas, sin que hayan progresado el arte, la libertad, ni el derecho. Mas si

se juzgara superficialmente, por dichas producciones, que su cultura debió ser igual en todos sus aspectos, se vería cuán mal entendido puede ser aquel principio. Lo que importa es determinar qué relación existe realmente. Pero no se ha atendido, sin embargo, a esto, como si las distintas esferas se limitaran a estar en general en relación entre sí. Ahora bien, esas esferas se basan en un principio, están determinadas por un espíritu que las llena todas. Este principio de un pueblo es su *conciencia de sí mismo*; es la fuerza que actúa en los destinos de los pueblos. Los aspectos de la cultura de un pueblo son las relaciones del espíritu consigo mismo. El espíritu da forma a los pueblos; y solo conociéndolo podemos conocer estas relaciones. Lo sustancial del espíritu de un pueblo debe considerarse como Hermes, que guía las almas a los infiernos; es el guía y conductor de todos los individuos del pueblo. Este es el contenido de la representación según la cual es importante tener ante sí a los individuos].

La vida del Estado en los individuos se ha llamado la *moralidad*. El Estado, las leyes y las instituciones son suyas; suyos son los derechos, la propiedad exterior sobre la naturaleza, el suelo, las montañas, el aire y las aguas, esto es, la comarca, la patria. La historia de este Estado, sus hechos y los hechos de sus antepasados son suyos, viven en su memoria, han producido lo que actualmente existe, le pertenecen. Todo es su posesión, lo mismo que todo es poseído por él, pues constituye su sustancia, su ser. Su representación está ocupada por todo ello y su voluntad es la voluntad de estas leyes y de esta patria. Si se le pregunta a un inglés, [dirá de sí y de sus conciudadanos que son hoy dueños de las Indias orientales y del océano, que poseen el comercio mundial, que tienen un parlamento y tribunales jurados, etc. Estos hechos constituyen el sentimiento que el pueblo tiene de sí]. Este conjunto espiritual es *un* ente; es el *espíritu* de un pueblo. Siendo espiritual y comprendiendo todas esas determinaciones

en una esencia simple, ha de fijarse ésta necesariamente como *una* potencia, como *un* ente. Atenas, por ejemplo, tiene la doble significación de ser la ciudad misma, en su totalidad, y la diosa como el espíritu de esta totalidad. Los individuos le pertenecen. Cada individuo es hijo de su pueblo y a la vez –por cuanto el Estado se halla en evolución– hijo de su tiempo. Nada queda tras él, ni salta por encima de él. Esta esencia espiritual es la suya; él es un representante de ella, procede de ella y en ella reside. [Ella constituye la objetividad en cada individuo; todo lo demás es formal].

Este espíritu de un pueblo es un espíritu *determinado* y, como acabamos de decir, determinado también por la fase histórica de su evolución. Este espíritu constituye la base y el contenido de las otras formas de la conciencia, ya indicadas. [Pues el espíritu; en su conciencia de sí mismo, es necesariamente objetivo para sí; y la objetividad implica inmediatamente la aparición de diferencias, que constituyen la totalidad de las distintas esferas del espíritu objetivo, tal como el alma sólo existe en cuanto sistema de sus miembros, que la producen reuniéndose en su unidad simple]. El espíritu es una individualidad que es representada, venerada y gozada en su esencialidad, como esencia, como Dios, en la *religión*; que es expuesta como imagen e intuición, en el *arte*; y que es concebida y conocida por el pensamiento, en la *filosofía*. La originaria identidad de su sustancia y de su contenido y objeto hace que sus formaciones estén en inseparable unidad con el espíritu del Estado. *Esta* forma del Estado sólo puede coexistir con *esta* religión; y lo mismo esta filosofía y este arte, en este Estado.

Esta observación es sobremanera importante, vista la locura de nuestros tiempos, que quieren inventar y desarrollar constituciones políticas independientemente de la religión. La religión católica, aunque unida dentro del cristianismo con la pro-

testante, no admite la justicia y moralidad internas del Estado, que residen en la intimidad del principio protestante. Aquella separación respecto del derecho político, de la constitución, es necesaria en la peculiaridad de la religión católica, que no reconoce la existencia en sí, la sustancialidad del derecho y de la moralidad. Separados así de la intimidad, del último santuario de la conciencia, del tranquilo lugar donde la religión tiene su sede, los principios e instituciones jurídico-políticos no llegan a un centro real y permanecen en la abstracción y la imprecisión.

[Hemos expuesto los dos momentos: el primero, la idea de la libertad como absoluto fin último; el segundo, el medio de que se vale, el lado subjetivo del saber y del querer, con su vida, su movimiento y su actividad. Hemos visto que el Estado es el orbe moral y la realidad de la libertad y, por tanto, la unidad objetiva de estos dos momentos. Aunque consideramos separadamente ambos factores, es de advertir que se relacionan estrechamente y que este nexo reside en cada uno de los dos, cuando los estudiamos aisladamente. Hemos conocido la idea, por un lado, en su determinación como la libertad que se conoce y se quiere a sí misma, que se tiene a sí sola por fin: esto es a la vez el simple concepto de la razón y también eso que hemos llamado sujeto, la conciencia de sí mismo, el espíritu existente en el mundo. Si consideramos ahora, por otro lado, la subjetividad, encontramos que el saber y querer subjetivo es el pensamiento. Pero por cuanto mi saber y mi querer son actos de pensamiento, tienen por objeto el objeto universal, lo sustancial de lo en sí y por sí racional. Vemos, por lo tanto, una unión en sí, entre el factor objetivo, el concepto, y el factor subjetivo. La existencia objetiva de esta unión es el Estado; el cual es, por consiguiente, la base y el centro de los demás factores concretos de la vida del pueblo: derecho, costumbres, religión, ciencia. Toda actividad espiritual tiene por único fin el hacerse consciente

de esta unión, esto es, de su libertad. Entre las formas de esta unión consciente se halla la *religión* a la cabeza. En ella el espíritu existente, el espíritu terrestre, llega a la conciencia del espíritu absoluto; y en esta conciencia del ser existente en sí y por sí, renuncia la voluntad del hombre a su interés particular, poniéndolo a un lado, en la piedad, en la cual ya no puede tratarse de nada particular. El hombre expresa, mediante el sacrificio, que se despoja de su propiedad, de su voluntad, de sus sentimientos particulares. La concentración religiosa del alma aparece como un sentimiento; pero, sin embargo, pasa a la reflexión. El culto es una exteriorización de la reflexión. La segunda forma de la unión de lo objetivo con lo subjetivo es el *arte*; el cual entra más en la realidad y la sensibilidad que la religión. En su actitud más digna, el arte debe representar, no sin duda el espíritu de Dios, pero sí la forma de Dios, lo divino y lo espiritual en general. Lo divino debe hacerse intuitivo mediante el arte, que lo presenta a la fantasía y a la intuición. Pero lo verdadero no llega sólo a la representación y al sentimiento, como en la religión; ni tampoco sólo a la intuición, como en el arte, sino también al espíritu pensante, mediante lo cual obtenemos la tercera forma de la unión, la *filosofía*. Esta es, por lo tanto, la forma suprema, la más libre y más sabia.

El contenido del Estado existe en sí y por sí; es el espíritu del pueblo. El Estado real está animado por este espíritu. Pero en el Estado real hay determinados intereses, distintos negocios, guerras, instituciones, etc. Sin embargo, el hombre no ha de saber meramente de estos intereses, sino de sí mismo en ellos, y ha de alcanzar la conciencia expresa de la unidad con el espíritu universal, que existe originariamente. El espíritu real de esta conciencia, el centro de este saber, es la *religión*. Esta es el primer modo de la autoconciencia; es la conciencia espiritual del espíritu nacional mismo, del espíritu universal, existente en

sí y por sí, pero determinado en el espíritu de un pueblo; es la conciencia de lo verdadero, en su forma más pura e íntegra. Lo demás, que se considera como verdadero, vale para mí, por cuanto es conforme a su principio en la religión. La religión, la representación de Dios, constituye por tanto el límite universal, el fundamento del pueblo. La religión es el lugar en donde un pueblo se da la definición de lo que tiene por verdadero. La definición de un objeto, de una ley, contiene todo lo que pertenece en sí al objeto, según su esencia; es la totalidad del objeto, su naturaleza, reducida a una simple determinación intelectual, con la cual se puede –dícese– explicar lo particular, de suerte que ella constituye el alma de todo lo particular. Así de las leyes del movimiento de los cuerpos celestes inferimos todas sus posiciones particulares.

La religión es la conciencia que un pueblo tiene de lo que es, de la esencia de lo supremo. Este saber es la esencia universal. Tal como un pueblo se representa a Dios, así se representa su relación con Dios, o así se representa a sí mismo; la religión es el concepto que el pueblo tiene de sí mismo. Un pueblo que considera como su Dios la naturaleza, no puede ser un pueblo libre; sólo cuando considera a Dios como un espíritu que está sobre la naturaleza, tórnase él mismo espíritu y libre. Al considerar la religión espiritual, importa saber si se conoce la verdad, la idea, sólo en su separación, o en su verdadera unidad. En su separación, esto es: Dios como supremo Ser abstracto, Señor del cielo y de la tierra, que reside allá arriba, más allá de todo, y del cual la realidad humana está excluida. En su unidad, esto es: Dios como unidad de lo universal y lo particular, por cuanto en él es intuido positivamente también lo particular, en la idea de la humanización. La idea divina implica el ser de la unidad, de la universalidad del espíritu y de la conciencia real; dícese en ella que lo finito está unido con lo infinito. La infinitud del enten-

dimiento reina cuando ambos están separados. En la religión cristiana la idea divina se ha revelado como la unidad de las naturalczas divina y humana. Esta es la verdadera idea de la religión. A ella pertenece el culto, que no consiste en otra cosa sino en que la conciencia individual se procura su unidad con lo divino. La inteligencia moderna ha hecho de Dios una abstracción, algo más allá de la conciencia humana, un muro desnudo y férreo sobre el cual el hombre se rompe la cabeza. Pero las ideas de la razón son enteramente distintas de las abstracciones de la inteligencia.

El objeto de la religión es lo verdadero, la unidad de lo subjetivo y lo objetivo. En la religión positiva, lo absoluto vuelve empero frecuentemente a separarse de lo finito, incluso allí donde ya es acaso llamado espíritu; pero entonces resulta un nombre vacío. Así sucede entre los judíos, entre los mahometanos, y en la actual religión de la inteligencia, que se ha convertido, en este respecto, a la representación turca. Este universal abstracto puede sin duda representarse de un modo elemental, como mera obra de la naturaleza, por ejemplo, como fuego. Pero puede representarse también como un universal espiritual; así los judíos. Si el hombre se representa lo universal como la naturaleza, tenemos el panteísmo. Pero en este no hay contenido. Dios, el sujeto, desaparece, porque ya no se distingue. El otro modo es la unidad de Dios y del mundo. A éste pertenecen la encarnación entre los indios, el arte griego y, en un sentido mucho más puro, la religión cristiana, donde la unidad de las naturalezas divina y humana se manifiesta en Cristo. Esta es una encarnación que no está expuesta de un modo antropomórfico e indigno de la Divinidad, sino de tal suerte que conduce a la verdadera idea de Dios.

En la filosofía de la religión debe señalarse además el desarrollo de la conciencia religiosa sobre lo que es la esencia del espíritu. A esto hemos de limitamos aquí. Pues para nosotros es

igualmente esencial tratar de los otros aspectos, de las otras formas en que el espíritu de un pueblo se diferencia. El espíritu real de esta conciencia es la religión; el arte y la ciencia pueden considerarse como aspectos y formas de dicha conciencia. El arte tiene el mismo contenido que la religión; sólo que su elemento es la intuición sensible. La ciencia κατ᾽ἐξοχήν, la filosofía, trata también el mismo objeto, pero en el elemento del pensamiento. Las otras ciencias no tienen un contenido absoluto, y para el Estado hállanse bajo el contenido finito que se refiere a las necesidades. Por tanto, donde el espíritu de un pueblo se expresa del modo más simple, es en la religión. La existencia entera del pueblo descansa en la religión.

En este sentido la religión está en la más íntima relación con el principio del Estado. Es una representación del espíritu del Estado, en universalidad incondicionada; pero de tal modo que el espíritu real, el espíritu que tiene dicha representación, se ha despojado en ella de todas las contingencias externas. La libertad consciente sólo existe cuando cada individualidad es conocida positivamente en la esencia divina y la subjetividad es intuida en la esencia divina misma. Esta libertad consciente existe entre los griegos y, más desarrollada aún, en el mundo cristiano. En este sentido se dice con razón que el Estado tiene su base en la religión. El nexo consiste en que el ser mundano es un ser temporal, un ser que se mueve en intereses particulares; por lo tanto, un ser relativo e injustificado, que sólo alcanza justificación cuando su alma universal, su principio, está absolutamente justificado; y esto sólo se verifica haciéndose consciente como determinación y existencia de la esencia de Dios. Esta es la causa de que el Estado se base en la religión. El principio del Estado tiene que ser lo inmediatamente justificado; los intereses finitos son, en cambio, algo relativo. La justificación absoluta del principio universal consiste en que sea conocido

como momento, como determinación de la naturaleza divina misma. El principio del Estado, lo universal que el Estado pide, se hace consciente, pues, como absoluto, como determinación de la esencia divina misma. Oímos repetir con frecuencia, en nuestro tiempo, que el Estado se basa en la religión; pero la mayoría de las veces no se quiere decir con ello otra cosa sino que los individuos, cuando son temerosos de Dios, tanto más inclinados y dispuestos están a hacer su deber, porque la obediencia al príncipe y a la ley puede enlazarse fácilmente con el temor de Dios. Sin duda el temor de Dios, puesto que eleva lo universal sobre lo particular, puede también revolverse contra éste último, hacerse fanático y atacar al Estado inflamando y destruyendo sus organismos e instituciones. Por eso el temor de Dios debe, según se dice, ser reflexivo y mantenerse en cierta frialdad, a fin de no sublevarse contra lo que debe proteger y no hacer zozobrar lo que debe conservar. Por lo menos lleva en sí la posibilidad de hacerlo.

Habiendo logrado, pues, la justa convicción de que el Estado se basa en la religión, suele darse a la religión una situación que consiste en creer que el Estado existe, pero no la religión, de manera que, para sostener el Estado se estima necesario introducir en él la religión, a paletadas, para inculcarla en los ánimos. Es muy exacto que los hombres deben ser educados en la religión; pero no como en algo que todavía no existe. El hombre es educado en lo que es y no en lo que no es. Pues si decimos que el Estado se basa en la religión, tiene sus raíces en la religión, esto significa esencialmente que ha salido de ella y sale de ella ahora y siempre. El Estado determinado sale de la religión determinada. Los principios del Estado deben considerarse, según se ha dicho, como válidos en sí y por sí; y sólo lo son cuando son conocidos como determinaciones de la naturaleza divina misma. Según, pues, sea la religión, así será el Estado y su cons-

titución. El Estado ha nacido realmente de la religión; de tal modo, que el Estado ateniense y el romano sólo eran posibles en el paganismo específico de estos pueblos, lo mismo que un Estado católico tiene un espíritu distinto y una constitución distinta que un Estado protestante.

Si ese llamamiento, si esa tendencia y aspiración a implantar la religión fuera un grito de angustia y de necesidad –como lo parece con frecuencia– un grito en que se expresa el peligro de que la religión haya desaparecido del Estado o esté en trance de desaparecer por completo, ello sería un síntoma bien malo, todavía peor de lo que se figura ese grito de angustia, ya que éste cree todavía que la implantación e inculcación de la religiosidad es un remedio contra el mal. Pero la religión no es cosa que se pueda implantar; sus raíces están mucho más hondas.

El Estado tiene con la religión un mismo principio común. Esta no sobreviene desde fuera, para regular el edificio del Estado, la conducta de los individuos, su relación con el Estado, sino que es la primera interioridad que en él se define y realiza. Los hombres deben ser educados en la religión; la religión ha de conservarse siempre, exactamente como la ciencia y el arte deben ser enseñados. Pero no debemos representarnos esta relación como si la religión debiera sobrevenir posteriormente; sino que el sentido es, como se ha dicho, que el Estado ha salido de una religión determinada, que tiene con la religión un mismo principio común y que, si posee una vida política, artística y científica, es porque tiene una religión.

Es fácil hacer a esto objeciones superficiales. Pero no debemos tomar un grupo humano cualquiera, al que se dé el nombre de pueblo, para ver si se puede encontrar en él esta relación. Es menester tomar Estados que hayan llegado a la madurez y pueblos que hayan prosperado hasta su completo desarrollo; no, por ejemplo, pueblos de pastores, cuya constitución

es la misma en las religiones más diversas. En tan imperfectos estados no existe ese desarrollo en el cual el principio del espíritu de un pueblo se realiza y se da a conocer de un modo determinado. Un pueblo así desarrollado ha reunido en sí todas las esferas y modalidades de existencia; las cuales pueden existir también aisladamente, por cuanto un pueblo se encuentra todavía en un estado más simple, y muchos pueblos no tienen independencia o por lo menos no deben a ésta su constitución y poder. Tales pueblos, en parte, no han progresado en la rica perfección de sí mismos; en parte, no tienen independencia por sí. Atenas tenía una constitución democrática; pero Hamburgo, por ejemplo, también la tiene. La religión es en ambos Estados sumamente distinta; la constitución es la misma. Esto parece ser una instancia contra lo que hemos llamado relación esencial de una religión determinada con una constitución determinada. Pero el fenómeno se explica considerando que el comercio prepondera en Hamburgo; la ciudad es independiente gracias a ello, pero no como un gran Estado europeo. Tampoco debemos considerar pueblos que tienen facultades externas, pero que todavía no han llegado a un libre desarrollo. Los Estados norteamericanos han comenzado por el mar, por el comercio; van extendiéndose hacia dentro; pero todavía no han alcanzado el desarrollo, la madurez que sólo corresponde a los viejos Estados europeos.

d) *Las esferas de la vida del pueblo.* – La religión debe, pues, considerarse como algo que se convierte necesariamente en constitución, gobierno y vida temporal. El principio universal existe en el mundo y, por tanto, debe realizarse en el mundo; pues conoce el mundo. Cuanto más hondamente se abisma en sí mismo el principio espiritual; cuanto más pura es, por tanto, la religión, tanto menos se preocupa del mundo; así sucede, por

ejemplo, en la religión cristiana. La religión se distingue de la filosofía en que aquella ordena la indiferencia hacia los honores, hacia el valor y la propiedad, mientras que ésta participa más del mundo y aspira a los honores y enaltece el denuedo y la valentía; en esto consiste la mundanidad. La religión puede ser muy infecunda; esto es bien conocido. Por eso se dice que la religión no debe existir solamente en la cabeza del hombre, sino también en su corazón; que toda la vida real del hombre debe expresar la religión; que el hombre debe poseer esencialmente moralidad y religiosidad. Sin embargo, mientras que respecto de los individuos tenemos la opinión de que es posible que el principio de la verdad no se imprima en la realidad, en cambio, respecto de los pueblos tenemos la de que ello no es posible. El principio universal de la verdad se introduce aquí en las distintas esferas de la vida, de tal modo que ésta, como conciencia religiosa práctica, queda penetrada por la verdad. La manifestación de la verdad en las distintas esferas se presenta, pues, como constitución política, como relación jurídica, como moralidad, como arte y ciencia. El espíritu –ya lo hemos dicho muchas veces– tiene que realizar la conciencia de sí mismo, tiene que hacerse objetivo. Sólo es espíritu, por cuanto sabe de sí, por cuanto es objetivo. Pero la objetividad implica la limitación y por consiguiente la aparición de diferencias, que vienen a ser como los distintos miembros de la organización. El espíritu se relaciona con su objeto y en esto ha surgido la diferencia. Y como se relaciona también consigo mismo, como se explicita y es el alma viva en los miembros, resulta que es en sí consciente de sí mismo, como expresión de sus distintas partes en su esfera particular. El espíritu no puede aprehenderse simplemente como un comienzo, sino que se produce a sí mismo, es su propio fin y su propio resultado; de suerte que lo que resulta no es otra cosa que lo que comienza. Pero, por intermedio de la objetivación, se da reali-

dad. La religión como tal debe realizarse esencialmente; debe desarrollar un mundo, para que el espíritu se haga consciente de sí, para que sea un espíritu real.

Lo que importa esencialmente en la religión es hasta qué punto está contenida en ella la conciencia que el espíritu tiene de lo que el espíritu es en realidad. Si en la conciencia de lo que es el espíritu está contenida la conciencia de lo que es la verdad, de lo que según su concepto es el espíritu, entonces todos los aspectos de su existencia están establecidos en verdad y han alcanzado, por consiguiente, la determinación de lo verdadero. Pero esto sólo puede acontecer en la verdadera religión. Los otros aspectos deben tener por base el aspecto religioso, porque si no, resultan infructuosos, no estando determinados por la verdad. Pero hay también aspectos que están abandonados al albedrío y caen en la barbarie, que todavía no ha sido reducida a la verdad. Nuestras consideraciones han de tener por fin el explicar cómo la religión es el sello fundamental de las distintas esferas.

Se ha dicho que la religión, como tal, se muestra con frecuencia infructuosa en el individuo, debiendo, por el contrario, el sistema de la vida del pueblo estar formado conforme a la religión. Las religiones se distinguen esencialmente según que su principio sea de tal suerte que todo cuanto pertenece al concepto del espíritu se halle armonizado en el principio religioso y haya alcanzado un principio propio determinado. Si el espíritu no es comprendido en su verdadera profundidad, hay, como queda dicho, aspectos de la vida de un pueblo, en los cuales el espíritu es irracional, está entregado a su albedrío, o se conduce sin libertad. Así es un defecto de la religión griega –o del principio del espíritu griego, o del concepto que el espíritu se ha hecho de sí mismo como espíritu griego– que los griegos acudieran a los oráculos en los asuntos públicos –conclusión de tratados– y en los asuntos privados. Hay que explicar esto diciendo que

obedece a un aspecto esencial del espíritu, pero que este aspecto se ha satisfecho de un modo falso y sin libertad, antes de obtener su puesto en el principio sustancial de la religión. Así también sucede en la religión mahometana. Su fanatismo ha impulsado a sus prosélitos a conquistar el mundo; pero es incapaz de hacer que se forme un Estado con una vida pública articulada, organizada, con un orden legal para la libertad. Cuando, pues, una religión como el cristianismo tiene por principio el concepto absoluto del espíritu, es necesario que su mundo sea formado por este concepto. La elaboración de la realidad con arreglo a aquel principio es un trabajo largo y no ha podido suceder inmediatamente. Ya al comienzo de la era cristiana encontraremos la enorme contradicción entre su principio y la rudeza y barbarie que existía al empezar los pueblos cristianos.

El *arte*, lo mismo cuando se esfuerza por elaborar la materia para satisfacer las necesidades, que cuando aspira a producir obras bellas, está estrechamente enlazado con la religión. La inteligencia no puede tener ningún arte, o ha de contentarse, a lo sumo, con el arte de lo sublime, cuando la forma se halla en tal fermentación que el individuo se ve anulado. Allí donde el espíritu es concebido como lo informe, por oposición al hombre –por ejemplo, entre los judíos y los mahometanos– no queda lugar para las artes plásticas; lo que los hombres estiman como verdadero, no admite forma alguna; el modo en que se fija y determina no debe ser una figura externa; la fantasía no es aquí el órgano encargado de recoger lo que tiene verdadera validez para el espíritu. Pero el arte es esencialmente arte bello; ha debido, pues, existir necesariamente allí donde la fantasía, la facultad de dar forma, constituye el órgano supremo, allí donde Dios no es conocido como espíritu universal; por lo tanto, entre los griegos, donde la universalidad divina era intuida en la forma de la subjetividad natural. Un pueblo semejante, por

necesidad, ha de aprehender y representar lo universal, lo divino, en la intuición sensible. Asimismo la religión cristiana tiene esencialmente arte, porque para ella lo divino no es lo abstracto del intelecto. Sin embargo, el arte no puede ser entre nosotros, como era entre los griegos, el modo supremo de aprehender y representar lo verdadero; sólo puede ocupar un puesto subordinado. La forma, que da el arte, no tiene para nosotros una verdad incondicionada, no es la forma en que aparece lo absoluto. La forma artística es algo finito, inadecuado al contenido infinito, que debe ser representado en ella.

Las *ciencias* son las que más se acercan a la religión. Cierto es que tienen el más diverso contenido, el cual constituye con frecuencia una simple colección de noticias; mas para las ciencias, en general, rige por lo menos el principio del pensar, del conocer. Son útiles para todos los aspectos de la realidad. También la religión, el Estado y el derecho son útiles. Lo verdadero sirve asimismo a otros fines. Hasta se puede decir que Dios es útil, aunque ésta es una expresión profana, inconveniente. Su utilidad es su bondad, por la cual deja libres las demás cosas y se entrega a ellas. Pero es esencial no considerar las ciencias bajo este aspecto subordinado de la utilidad. Las ciencias, como la religión, son un fin en sí y por sí, un fin último por sí mismas. Pero por cuanto las ciencias –y en particular la del pensamiento libre, la filosofía– pertenecen al pensamiento, se encuentran en el elemento y terreno peculiar del espíritu. Cada pueblo aprehende el concepto que tiene de sí y de la verdad, mediante el pensamiento, en forma científica, esto es, en la forma que corresponde al concepto mismo del espíritu. Pensar es aprehender abstractamente lo más hondo del espíritu. Lo objetivo es, por tanto, aquí, adecuado a la naturaleza del espíritu. Las ciencias constituyen, por consiguiente, el supremo punto en que culmina un pueblo. El supremo impulso de un pueblo es comprenderse y realizar

por doquiera su concepto. El elemento más importante en que puede hacerlo, no es la necesidad física, sea cual fuere, ni tampoco el derecho formal, sino el pensamiento, la inteligencia como tal. La flor del pueblo es la conciencia libre, desinteresada, sin apetitos. Así es en el arte. Pero el contenido de esta conciencia no reside en un elemento sensible, como en el arte. El material en que esta conciencia expresa su concepto es el pensamiento. Un pueblo se honra cultivando las ciencias. La ciencia de la filosofía es en especial la que piensa y comprende el contenido que existe en la religión bajo la forma de la representación sensible y espiritual. En el cristianismo esto se expresa diciendo que Dios ha engendrado a su Hijo. Con lo cual no se enuncia una relación de pensamiento, sino una relación natural. Ahora bien, eso que en la religión se ha representado como relación de vida, es tomado en la ciencia de un modo conceptual; de suerte que el contenido es el mismo, pero está expuesto en su forma suprema, más viva y más digna. La ciencia es el modo supremo como llega un pueblo a la conciencia de la verdad; es la plenitud de la modalidad absoluta del espíritu. Por eso sucede con la filosofía, dentro de la historia universal, lo mismo que con las artes plásticas. Sólo entre los griegos y los cristianos pudo haber una filosofía concreta; entre los orientales hubo filosofía abstracta, que no llegó a la unidad de lo finito y lo divino.

Frente a estas formas ideales, hay también otro aspecto en la existencia del Estado, el que se refiere al contenido de su apariencia exterior. También este contenido, cualquiera que sea su índole particular, trasluce en su interior lo universal.

La primera materia de esta clase es eso que llamamos costumbres y usos de los pueblos. La *moralidad natural* y la *relación familiar* pertenecen a este aspecto. Ambas están determinadas por la naturaleza del Estado. Así, por ejemplo, el matrimonio puede ser poligámico, poliándrico, monogámico. Pero en los

Estados cristianos sólo puede existir el matrimonio de un solo varón con una sola mujer, porque sólo en este matrimonio recibe cada parte su pleno derecho. La relación de los hijos con los padres, según que sean esclavos o puedan tener libre propiedad, pertenece también a este aspecto. La otra forma moral concierne más bien a la conducta recíproca de los individuos, incluso en lo que se refiere a la cortesía. Considérese tan sólo la diferencia en las demostraciones de cortesía que el europeo y el asiático hacen, por ejemplo, a sus superiores. Estos usos arraigan en las relaciones sustanciales y expresan los pensamientos que los hombres tienen de sí mismos. Son símbolos. No obstante, encierran bastante accidentalidad. No todo tiene en ellos un sentido.

Otro punto que se refiere a la parte de la apariencia exterior es la conducta práctica del hombre, con relación a la naturaleza y a la satisfacción de sus necesidades finitas. La *industria* pertenece a este aspecto. La industria nos da a conocer cómo los hombres se conducen en su dependencia y relación con la naturaleza; cómo satisfacen sus necesidades en este sentido, para procurarse los goces correspondientes. El impulso natural de que se trata aquí, concierne a lo particular en el hombre; el lado esencial, la religión, la constitución política, está, por lo tanto, en relación lejana con esta esfera. Pero el principio universal del espíritu interviene también esencialmente en la manera como el espíritu del pueblo se conduce en la industria y el comercio. Estas actividades tienen por fin que el individuo se ocupe de sí mismo, aplicando su esfuerzo, su inteligencia, su trabajo y su arte a la adquisición de lo que ha menester para satisfacer sus necesidades, que puede, por lo demás, multiplicar y refinar hasta el infinito. En este orden de cosas, la agricultura implica la necesaria dependencia de la naturaleza. Lo que llamamos en sentido propio industria, recoge el material bruto

para elaborarlo y encuentra su subsistencia en los productos de la inteligencia, de la reflexión, de la destreza. Esta rama se refiere a lo particular; pero precisamente en lo particular no hay ningún límite inmanente. La acumulación de riquezas y el refinamiento pueden llegar hasta lo infinito. Ahora bien, hay una gran diferencia entre que la industria esté limitada, adscrita a ciertas castas, sin poder experimentar ninguna ampliación, o que el individuo no tropiece con ningún límite y pueda ensanchar su acción sin medida. Este modo de ser la industria supone en el pueblo un espíritu enteramente distinto, y, por lo tanto, una religión y constitución también enteramente distintas de las de un estado en que el trabajo, aunque necesario, ve el campo de su actuación limitado de una vez para siempre. Las armas de los hombres para valerse contra los animales y para el mutuo ataque, e igualmente los barcos, pertenecen a esta misma esfera. Según una antigua leyenda, el hierro fue descubierto por los asiáticos. El descubrimiento de la pólvora no puede considerarse como casual; la pólvora no ha podido ser descubierta y usada más que en cierta época y bajo cierta cultura. Una gran cantidad de objetos semejantes es, sin embargo, independiente de la índole particular del espíritu del pueblo; por ejemplo, los objetos de lujo pueden surgir aproximadamente del mismo modo en todas las épocas y con todas las culturas.

El tercer punto es el *derecho privado,* el derecho relativo a estas necesidades finitas. El desenvolvimiento de la libertad personal se manifiesta aquí, por ejemplo, no admitiendo la esclavitud o estableciendo el régimen de la propiedad libre. Una plena libertad personal, una propiedad plenamente libre, sólo pueden existir en Estados que se funden en un principio determinado. El principio jurídico está, empero, en relación inmediata con el principio universal. En la religión cristiana, por ejemplo, es principio universal, primero: que existe un espíritu que es la

verdad, y segundo: que los individuos tienen un valor infinito y deben ser recibidos en la gracia de la espiritualidad absoluta. Consecuencia de esto es que el individuo es reconocido como infinito en su personalidad y como gozando de la conciencia de sí mismo, de la libertad. Este principio de que el hombre tiene un valor infinito como hombre, no existe en las religiones orientales. Por eso sólo en el cristianismo son personalmente libres los hombres, esto es, aptos para poseer una propiedad libre.

Por último, hay que mencionar también la *ciencia de lo finito*. La matemática, la historia natural, la física, exigen que la cultura haya llegado a cierto punto de vista. Sólo cuando el individuo ha conseguido para sí la libertad interior, sólo entonces deja estar el objeto y no se conduce ya respecto de él según sus apetitos, sino que adopta ante él una actitud teórica. También en esto se diferencian el mundo antiguo y el moderno; aquél no sentía este interés por la naturaleza y sus leyes. Es menester cierta seguridad superior y más concreta, cierta fortaleza del espíritu, para estudiar los objetos en su finitud. Para que el espíritu llegue a esta abstracción es necesario una superior intensidad de la conciencia de sí mismo.

Estas son las esferas capitales en que se diferencia el espíritu, al realizarse en un Estado. Si el Estado está desarrollado y estos aspectos están en él diferenciados, entonces cada uno recibe su derecho, y todos se distribuyen necesariamente entre distintas clases sociales. Por una parte, el individuo puede participar en todos esos aspectos; por otra parte, participa necesariamente en la religión, en el derecho, en la constitución, en la ciencia, al menos indirectamente. Estas esferas se dividen, además, entre las distintas clases sociales, en las cuales están repartidos los individuos; estas clases constituyen la profesión del individuo; pues las diferencias que se dan en estos aspectos, deben manifestarse en distintas esferas y negocios peculiares. Tal es el

fundamento de la diferencia de clases que se encuentra en los Estados organizados. El Estado es un conjunto orgánico y estas diferencias son en él tan necesarias como en el organismo. El Estado es, por tanto, un conjunto orgánico de naturaleza moral. La libertad no es envidiosa; permite a sus momentos que se construyan. Y lo universal conserva la virtud de mantener en su unidad todas estas determinaciones].

e) *La constitución.* – Los puntos expuestos hasta aquí se referían a los elementos abstractos, que se encuentran en el concepto del Estado. Desarrollar este concepto y fijar las instituciones adecuadas para que cuanto suceda dentro del Estado sea conforme al concepto del mismo, es obra de la *constitución.* Hay quien cree superfluo que un pueblo tenga una constitución y quien juzga que su forma política se comprende por sí misma. Esto empero equivale a considerar la falta de constitución como una constitución; lo mismo que se considera una esfera como una figura.

Cuando el principio de la voluntad *individual* es el único fundamento de la libertad política, de suerte que todos los individuos deben prestar su asentimiento a cuanto es hecho por y para el Estado, no existe propiamente constitución. La única institución necesaria en este caso sería un centro sin voluntad, que observase las que le pareciesen ser necesidades del Estado, y diese a conocer su opinión; luego habría también un mecanismo destinado a convocar a los individuos, recibir su voto y hacer la operación aritmética del recuento y comparación de los votos favorables a las distintas proposiciones; con lo cual la resolución quedaría determinada.

El Estado mismo es una abstracción, cuya realidad, puramente universal, reside en los ciudadanos. Pero es real; y la existencia puramente universal debe particularizarse en voluntad

y actividad individuales. Surge la necesidad de un gobierno y una administración pública. Es preciso aislar y separar a aquellos que dirigen los negocios del Estado, resuelven sobre ellos, determinan la forma de ejecutarlos y mandan a los ciudadanos que deben llevar a cabo esta ejecución. En las democracias, por ejemplo, el pueblo decide sobre la guerra; pero es necesario poner a la cabeza del pueblo un general que la dirija. El ente abstracto del Estado solo adquiere vida y realidad mediante la constitución; pero con ésta surge también la distinción entre los que mandan y los que obedecen, los gobernantes y los gobernados. Ahora bien, la obediencia no parece conforme a la libertad y los que mandan parecen incluso hacer lo contrario de lo que exige el fundamento del Estado, el concepto de la libertad. Si, no obstante, la distinción entre mandar y obedecer es necesaria, porque el Estado no podría marchar de otro modo –y en verdad parece tratarse aquí tan solo de una necesidad exterior y contraria a la libertad, si se toma ésta en un sentido abstracto– habrán de ser las instituciones (piénsese) al menos tales que los ciudadanos obedezcan lo menos posible, quedando a los que mandan el menor albedrío posible y siendo el contenido de aquello para lo cual el mando es necesario, determinado y resuelto en lo capital por el pueblo, por la voluntad de muchos o de todos los individuos, sin que, sin embargo, el Estado pierda fuerza y robustez como realidad y unidad individual.

La primera determinación de todas es pues la distinción entre gobernantes y gobernados; y con razón se han dividido las constituciones en monarquía, aristocracia y democracia; respecto a lo cual solo he de advertir, primero: que la monarquía debe dividirse a su vez en despotismo y monarquía propiamente dicha, segundo: que todas las clasificaciones tomadas del concepto hacen resaltar solamente el rasgo fundamental y, por consiguiente, no está dicho que este rasgo quede agotado por una

forma, género o especie, en su desarrollo concreto, y tercero y principal: que el concepto admite una serie no sólo de modificaciones en aquellos órdenes generales mismos, sino también de combinaciones entre varios de estos órdenes esenciales, combinaciones empero que son organizaciones informes, insostenibles e inconsecuentes. La primera determinación es, por tanto, la distribución entre gobernantes y gobernados, y la manera de llevarla a cabo y el sentido y fin con que debe hacerse. El problema en esta colisión es, pues, el de cuál sea *la mejor constitución*, esto es, el de qué institución, organización o mecanismo del poder público alcanza con más seguridad el fin del Estado.

Este fin puede entenderse de distinto modo; puede ser, por ejemplo, el tranquilo goce de la vida civil o felicidad general. Tales fines han ocasionado los llamados *ideales* políticos, principalmente los ideales de educación de los príncipes (Fénelon)[1] o de los gobernantes en general, de los aristócratas (Platón). En estos ideales se ha puesto el centro de gravedad en la índole o carácter de los sujetos que están al frente del gobierno, sin pensar para nada en instituciones políticas orgánicas. El problema de la constitución mejor se plantea con frecuencia en el sentido de suponer que la teoría acerca de este punto es tema de libre reflexión subjetiva, y no solo esto sino también que el establecimiento real de la constitución considerada como la mejor de todas o la mejor de las conocidas puede ser consecuencia de una decisión tomada teóricamente, por ser la especie de la constitución asunto de una *elección* totalmente libre y solo determinada por la reflexión. En este sentido ingenuo deliberaron, no, sin duda, el pueblo persa, pero sí los magnates persas que se habían conjurado para derrocar al falso Esmerdis y a los magos. Logra-

[1] 1651-1715. Arzobispo de Cambray, preceptor de príncipes: Escribió *Les aventures de Télémaque*.

da su empresa y no quedando ya ningún vástago de la familia de Ciro, discutieron sobre la constitución que introducirían en Persia; y Herodoto narra con la misma ingenuidad esta discusión.

En el día de hoy no se concibe que la constitución de un país y de un pueblo esté entregada tan absolutamente a la libre elección. Si se toma por base el concepto de la libertad, pero manteniéndolo en la abstracción, resulta que la *república* vale comúnmente en teoría como la única constitución justa y verdadera; e incluso algunos hombres que ocupan altos puestos en la administración pública de las constituciones *monárquicas*, por ejemplo, *Lafayette*,[1] no han contradicho esta opinión y hasta se han inclinado a ella, pero pensando que la constitución republicana, aunque sea la mejor, no puede ser introducida en todas partes y, *dada la índole de los hombres*, es preferible menos libertad, de suerte que la constitución monárquica resulta *más útil* en estas circunstancias y estado moral del pueblo. También en esta opinión la necesidad de una constitución política determinada se hace depender del estado real del pueblo, es decir, de una contingencia puramente externa. Esta representación se funda en la diferencia que la reflexión intelectual establece entre el concepto y su realidad, ateniéndose a un concepto abstracto y por consiguiente falso y no comprendiendo la idea o –lo que es lo mismo por el sentido, ya que no por la forma– no teniendo una intuición concreta de un pueblo y un Estado. Ya se ha indicado anteriormente que la constitución de un pueblo constituye *una* sola sustancia, *un* solo espíritu con su religión, su arte, su filosofía, o por lo menos con las representaciones e ideas de su cultura en general, para no mencionar los otros poderes exteriores del clima, de los países vecinos, y

[1] 1759-1834, fundador de la Guardia Nacional francesa en 1789, jefe de los Feuillants durante la Revolución, emigrado de 1792 a 1797. Desde entonces residió en París y en 1830 fue partidario de Luis Felipe.

de la situación en el mundo. Un Estado es una totalidad individual, de la que no se puede separar un aspecto particular, aunque sea sumamente importante, como la constitución política, para elegirlo o discutirlo aislada y exclusivamente. No solo la constitución es un elemento conexionado con aquellos otros poderes espirituales y dependientes de ellos de un modo íntimo, sino que el carácter de toda la individualidad espiritual con inclusión de todas sus potencias es solo *un* momento en la historia del conjunto y viene predeterminado por el curso de esta historia. Esta es la suprema sanción de la constitución y su necesidad suprema.

[Debo advertir en este respecto que cuando hablamos de la constitución no nos detenemos en distinciones abstractas, como son las ya conocidas y citadas de democracia, aristocracia y monarquía. Concedemos, desde luego, que no es fácil que exista una democracia pura, sin mezcla de principio aristocrático. La monarquía es por su parte una constitución en la que están contenidas, comprendidas, las otras formas. Son muy otras las determinaciones que importan cuando se consideran las constituciones, el estado político esencial de un pueblo.

La determinación esencial de la constitución política, dada la diversidad de aspectos de la vida pública, se expresa diciendo, que el mejor Estado es aquel en que reina la mayor *libertad*. Pero aquí surge la cuestión siguiente: ¿dónde está la realidad de la libertad? La libertad consiste para muchos en que la voluntad subjetiva de todos los individuos tome parte en los más importantes negocios del Estado. La voluntad subjetiva es considerada aquí como lo último y decisivo. Pero la naturaleza del Estado consiste en la unidad de la voluntad subjetiva y la voluntad universal; la voluntad subjetiva se ha elevado hasta renunciar a su particularismo. Cuando nos representamos un Estado, solemos poner a un lado el gobierno y a otro lado el pueblo; aquél es

la actividad concentrada de lo universal, éste es el total de las muchas y distintas voluntades subjetivas individuales. Separamos, pues, el pueblo y el gobierno. Creemos ver una buena constitución política allí donde ambas partes están aseguradas recíprocamente; por un lado el gobierno como actividad de lo universal y por otro lado el pueblo, con su voluntad subjetiva, debiendo ambos limitarse mutuamente. Tal forma tiene su lugar en la historia. Pero esta oposición desaparece ya en el concepto del Estado. Hay cierta perversidad en el antagonismo entre pueblo y gobierno; hay como un un ardid de la voluntad mala; como si el pueblo, separado del gobierno, constituyese el todo. Mientras así sea, no puede decirse que exista el Estado, esto es, la unidad de la voluntad universal y la particular. Entonces se trata aun de crear la existencia del Estado. El concepto racional del Estado ha superado esta oposición abstracta; quienes hablan de ella como de una antítesis necesaria, no saben absolutamente nada de la naturaleza del Estado. El Estado tiene por base aquella unidad; la cual es su ser; su sustancia.

Mas con esto el Estado no es todavía la sustancia desarrollada en sí misma. Como tal, es el Estado un sistema de órganos, de círculos, de universalidades particularistas, independientes en sí, pero cuya actividad produce el conjunto, anulando su propia independencia. En la vida orgánica no puede hablarse de oposición entre elementos particulares independientes; en los animales, por ejemplo, lo universal de la vida existe en cada partícula, y cuando esta universalidad vital se separa, solo queda un resto inorgánico. Las diferencias entre las constituciones políticas se refieren a la forma de esta totalidad. El Estado es la razón en la tierra; las distintas constituciones se suceden en la diversidad de sus principios y siempre las anteriores son anuladas por las siguientes.

El Estado es la idea espiritual en lo externo de la voluntad

humana y de su libertad. Las trasformaciones de la historia acaecen esencialmente en el Estado y los momentos de la idea existen en el Estado como distintos principios. Las constituciones en que los pueblos históricos han alcanzado su florecimiento, les son peculiares; no son pues una base universal, como si la diversidad sólo consistiera en el modo especial de desarrollo y desenvolvimiento, y no en la diversidad de los principios mismos. La historia no sirve de enseñanza para la conformación actual de las constituciones políticas. El último principio de la constitución, el principio de nuestros tiempos, no se halla contenido en las constituciones de los pueblos históricos anteriores. Muy distinto es lo que sucede en la ciencia y el arte. Los principios anteriores son aquí la base absoluta del principio siguiente. Por ejemplo, la filosofía de los antiguos es la base de la filosofía moderna; de tal modo que está contenida absolutamente en ésta y constituye su terreno básico. La relación aparece aquí como un ininterrumpido desarrollo del mismo edificio; cuyos cimientos, muros y tejado siguen siendo los mismos. En el arte, el arte griego es incluso el modelo supremo. Pero respecto de la constitución, la cosa varía; lo antiguo y lo moderno no tienen de común ningún principio esencial. Las concepciones y teorías abstractas sobre el gobierno justo, en el cual el conocimiento y la virtud deben predominar, son sin duda frecuentes. Pero nada hay más inepto que querer tomar ejemplo de los griegos, los romanos o los orientales, para las instituciones constitucionales de nuestro tiempo. De Oriente pueden sacarse hermosos cuadros de vida patriarcal, de gobierno paternal, de abnegación de los pueblos. Los griegos y los romanos nos ofrecen descripciones de la libertad pública. Entre éstos encontramos el concepto de una constitución libre, entendido de tal suerte, que todos los ciudadanos pueden tomar parte en las deliberaciones y resoluciones sobre los negocios y leyes generales. Esta es también en

nuestros tiempos la opinión general; con la única modificación de que, como nuestros Estados son tan grandes y los individuos tantos, estos no pueden expresar directamente su voluntad, en la resolución de los negocios públicos, sino sólo indirectamente, por medio de representantes; esto es, el pueblo debe estar representado por diputados en la confección de las leyes. La llamada constitución representativa es la forma a que asociamos la representación de una constitución libre; de tal modo que esto se ha convertido ya en un prejuicio. Lo importante es que la libertad, tal como es determinada por el concepto, no tiene por principio la voluntad y el albedrío subjetivo, sino el conocimiento de la voluntad universal. El sistema de la libertad es el libre desarrollo de sus momentos. La voluntad subjetiva es una determinación totalmente formal, que no contiene lo que la voluntad quiere. Sólo la voluntad racional contiene ese elemento universal que se determina y desenvuelve por sí mismo y despliega sus momentos en miembros orgánicos. Pero esto es lo último, la libertad racional, edificio gótico, cuya materia es lo universal. Los antiguos no han conocido esta catedral gótica, que es una conquista de la época cristiana. Lo importante es haber llegado a una diferencia infinita, que desaparece cuando los individuos saben poseer su libertad, independencia y esencialidad en la unidad con lo sustancial, de suerte que consideran que la forma de obrar es ese principio sustancial. Lo importante es esta expansión de lo sustancial. En esto consiste la superior diferencia entre los pueblos y sus constituciones.

Del principio superior se desprende una distinción subalterna, indiferente, que es considerada de ordinario como esencial en la constitución; es, a saber, si los individuos le han dado o no su aprobación subjetiva. Lo primero que se ha de ver es si los individuos son concebidos cono personas; si la sustancialidad existe como espíritu, como esencia conocida por ellos. Entre los

chinos, por ejemplo, no existe ninguna forma de semejante aprobación; encontrarían tan insensato que se les pidiera su asentimiento como que los niños de cualquier edad fueran llamados a un consejo de familia. Los chinos todavía no se conocen como sujetos libres; para ellos la libre subjetividad no contiene todavía la esencia de lo moral y jurídico; no es aún para ellos su fin, obra y objeto. Por otro lado, vemos en el turco la voluntad subjetiva en estado completamente indómito. Los genízaros, por ejemplo, tienen voluntad y la ejercen. Pero es una voluntad salvaje, determinada en parte por la religión y también indómita en sus apetitos. Aquí la voluntad personal es libre, según una representación inexacta; pero no está incorporada a la voluntad racional concreta. El turco no sabe nada de esta voluntad, no la tiene por objeto, ni se interesa por ella, ni la toma por móvil; y cuando entra en contacto con lo universal, es éste para él algo abstracto, no orgánico, es puro fanatismo que destruye todo lo orgánico, toda moralidad y todo derecho. En los Estados europeos la cosa varía; aquí el conocimiento es algo universal. La cultura científica, la persecución de fines universales y la obediencia a principios universales es un bien común, que los ciudadanos comparten con el gobierno y el gobierno con los ciudadanos, por cuanto todas las esferas, que pertenecen a la administración, están comprendidas en el concepto. En semejante situación, la aprobación de los individuos es más o menos indiferente; porque no podrían aportar ningún conocimiento particular, antes al contrario sabrían menos que los que expresamente se ocupan de los asuntos públicos. Tampoco aportarían buenas intenciones, con sus intereses particulares; pues lo decisivo aquí es que existe un bien común, al que estos intereses deben ceder. Si se dice que la libertad consiste en que todos los individuos den su aprobación, fácil es ver que no podría regir ninguna ley, salvo cuando todos unánimes coincidiesen en ella. Así se llega ense-

guida al principio de que la minoría debe ceder a la mayoría; y ésta es la que decide. Pero ya *J. J. Rousseau* observó que en ese caso la libertad no existe, pues la voluntad de la minoría no es atendida. En la Dieta polaca cada individuo había de dar su aprobación; y por causa de esta libertad se hundió el Estado. Es, además, falso y peligroso suponer que sólo el pueblo tiene razón y conocimiento y que sólo él ve lo justo; pues cada facción del pueblo puede erigirse en todo el pueblo. Lo que constituye el Estado es el conocimiento culto; no el pueblo.

Las diferencias entre las constituciones del Estado conciernen a la forma en que la totalidad de la vida del Estado se manifiesta. En su primera forma esta totalidad hállase todavía oculta y sus distintos círculos no han llegado aún a la independencia; en la segunda forma, estos círculos, y por tanto los individuos, se hacen libres; en la tercera forma, en fin, éstos gozan ya de su independencia y su obra consiste en producir lo universal. Vemos todos los imperios y la historia universal entera recorrer estas formas. Primero vemos en todo Estado una especie de monarquía patriarcal, pacífica o guerrera. Esta primera manera de producirse un Estado es despótica e instintiva; pero la obediencia, la violencia, el miedo a un déspota son también nexos de la voluntad. Viene luego la particularización; dominan los aristócratas, determinados círculos, los demócratas, los individuos. Una aristocracia accidental cristaliza en estos individuos y se convierte más tarde en un nuevo reino, en una nueva monarquía. El final de todo esto es la sumisión de estas fuerzas particulares a un poder, que no puede ser otro que aquel poder que deja fuera de sí las distintas esferas independientes; y éste es el poder monárquico. Hay, pues, que distinguir una primera y una segunda monarquía. Este es el curso abstracto, pero necesario, en la evolución de los Estados verdaderamente independientes; un curso tal que en él aparece necesariamente en cada momen-

to una determinada constitución, que no es resultado de una elección, sino la constitución adecuada al espíritu del pueblo.

En una constitución importa, ante todo, el desarrollo del estado racional, esto es, político en sí; importa que los momentos del concepto se desprendan unos de otros, de manera que los distintos poderes se diferencien y perfeccionen por sí, pero a la vez colaboren, dentro de su libertad, a un mismo fin que los une formando un conjunto orgánico. Así es el Estado la libertad racional, que se conoce objetivamente y existe por sí. Su objetividad consiste precisamente en que sus momentos no existen de un modo ideal, sino en una peculiar realidad y, actuando sobre sí mismos, se convierten en la actividad mediante la cual se produce y resulta el conjunto, al alma, la unidad individual.

Hay que añadir que el Estado tiene también una *relación con otros Estados*. El Estado es independiente y sustantivo. El honor de un pueblo consiste en ser independiente. Para determinar esto más exactamente habría que decir muchas más cosas; pero nos abstenemos de mencionarlas porque pueden omitirse. Importa, sin embargo, distinguir los principios que rigen las relaciones entre los Estados y el principio que rige sus relaciones en la historia universal. En ésta solo vale el *derecho del espíritu absoluto*; y sólo pueden existir aquí las relaciones que hacen prevalecer un principio superior del espíritu. Pero ningún Estado puede invocar este derecho. Los distintos Estados se suponen unos a otros como individuos independientes; y la independencia del uno no es respetada sino por cuanto se supone la independencia de los demás. Semejantes relaciones pueden establecerse mediante tratados y los principios jurídicos *deben* decidir entonces. Pero en la historia universal prevalece un derecho superior. Este superior derecho se verifica también en la realidad, cuando se trata de la relación de los pueblos cultos con las hordas bárbaras. También en las guerras religiosas un bando

sostiene un principio sagrado, frente al cual los derechos de los otros pueblos son algo subordinado y no tienen el mismo valor. Así fue entre los mahometanos antaño y, en teoría, aún hoy. También los cristianos, cuando hacían la guerra a los pueblos paganos, para convertirlos, sostenían que su religión les daba un derecho superior. En tales circunstancias no prevalece un derecho o una sinrazón abstractos. Estas circunstancias empero sólo se dan donde todavía no ha surgido un estado de derecho propiamente tal. Lo que pasa en semejantes circunstancias no es aplicable a una situación de verdadera independencia recíproca de los Estados. Inversamente, lo que rige en el supuesto de un estado de derecho no puede ser aplicado a un estado que todavía no puede llamarse estado de derecho. Por esto los principios de los Estados, lo que vale como derecho de los Estados, no nos importa aquí. Nosotros hemos de tener siempre presente el derecho que el espíritu universal posee frente a los Estados].

III

El curso de la historia universal

1. *El concepto de la evolución*

La variación abstracta que se verifica en la historia ha sido concebida, desde hace mucho tiempo, de un modo universal, como implicando un progreso hacia algo mejor y más perfecto. Las variaciones en la naturaleza, con ser tan infinitamente diversas como son, muestran solo un círculo, que se repite siempre. En la naturaleza no sucede nada nuevo bajo el sol; por eso el espectáculo multiforme de sus trasformaciones produce hastío. Sólo en las variaciones que se verifican en la esfera del espíritu surge algo nuevo. Esto que acontece en lo espiritual nos permite ver que el hombre tiene otro destino que las cosas meramente naturales. En éstas se manifiesta siempre uno y el mismo destino, un carácter fijo, estable, al cual toda variación viene a parar y todo cambio se subordina. Pero el hombre tiene una facultad real de variación y además, como queda dicho, esa facultad camina hacia algo mejor y más perfecto, obedece a un impulso de *perfectibilidad*. Este principio, que hace de la trasformación misma una ley, ha sido mal recibido por algunas religiones como la católica; y también por los Estados que sostienen un verdadero derecho a ser estáticos o, al menos, estables. Mientras se concede en general que las cosas terrenas, así como los Estados, son variables, se exceptúa de esta variación la

religión como religión de la verdad y en parte se permite también atribuir las trasformaciones, revoluciones y destrucciones de lo establecido, ya a casualidades, ya a torpezas, pero principalmente a la ligereza, a la corrupción y a las malas pasiones de los hombres. La perfectibilidad es realmente algo casi tan indeterminado como la variabilidad en general. Carece de fin y de término. Lo mejor, lo más perfecto, a que debe encaminarse, es algo enteramente indeterminado.

[Es esencial advertir que el curso del espíritu constituye un progreso. Esta representación es bien conocida, pero también frecuentemente atacada, como queda dicho. Pues puede parecer contraria a la existencia tranquila, a la constitución y legislación vigentes. Esta existencia merece, sin duda, el más alto respeto, y toda actividad debe cooperar a su conservación. La idea del progreso es insatisfactoria, porque suele formularse principalmente diciendo que el hombre es perfectible, esto es, posee una posibilidad real y necesidad de hacerse cada vez más perfecto. La existencia no es concebida aquí como lo supremo, sino que lo supremo parece ser la variación. En esta representación no hay otro contenido que el del perfeccionamiento, contenido harto indeterminado, que no da de sí nada más que la variabilidad. No existe en él ningún criterio de la variación, ni tampoco criterio alguno para apreciar hasta qué punto lo existente es justo y sustancial; no hay ningún principio de exclusión; no hay ningún término, ningún fin último determinado, preciso. La variación, único resto que queda, es también lo único que constituye la determinación de ese contenido. La representación, según la cual el género humano se educa (*Lessing*), es ingeniosa; pero sólo de lejos roza aquello de que se habla aquí. El progreso, en todas estas representaciones, toma una forma cuantitativa. *Más* conocimientos, una cultura *más* refinada.., todos estos son puros comparativos; y se puede seguir hablando así largamente, sin

indicar ningún principio preciso, sin enunciar nada cualitativo. La cosa, lo cualitativo, existe ya; pero no se expresa ningún fin que deba ser alcanzado; tal fin permanece totalmente indeterminado. Pero lo cuantitativo –si queremos hablar con precisión del progreso– es justamente lo ajeno al pensamiento. El fin que debe ser alcanzado, necesita ser conocido. El espíritu es en su actividad tal que sus producciones y trasformaciones tienen que ser representadas y conocidas como variaciones cualitativas].

El principio de la *evolución* implica además que en el fondo hay una determinación interna, un supuesto, que está presente en sí y se da a sí mismo a la existencia. Esta determinación formal es esencial; el espíritu que en la historia universal tiene su escenario, su propiedad y el campo de su realización, no fluctúa en el juego exterior de las contingencias, sino que es en sí lo absolutamente determinante; su peculiar determinación es absolutamente firme frente a las contingencias que el espíritu domina y emplea en su provecho. La evolución se da también en los objetos de la naturaleza orgánica; la existencia de éstos no se ofrece como una existencia puramente inmediata y variable tan sólo desde fuera, sino que emana de sí misma, de un íntimo principio invariable, de una esencia simple, cuya existencia empieza por ser también la existencia simple del germen y luego va diferenciándose y entrando en relación con otras cosas y, por lo tanto, viviendo un continuo progreso de trasformación. Este proceso, empero, vuelve con la misma continuidad a su contrario, esto es, se trasforma en la conservación del principio orgánico y de su forma. Así el individuo orgánico se produce a sí mismo, haciéndose lo que es en sí. Así también el espíritu es lo que él mismo se hace y se hace lo que es en sí. Pero aquella evolución se verifica de un modo inmediato, sin oposiciones, sin obstáculos; entre el concepto y su realización, entre la naturaleza (en sí misma determinada) del germen y la acomodación

de la existencia a dicha naturaleza, no puede introducirse nada. En cambio, el espíritu es distinto. Su determinación pasa a realizarse mediante la conciencia y la voluntad; éstas, conciencia y voluntad, se hallan primero sumidas en una vida inmediata y natural; su objeto y fin es al principio la determinación natural, como tal, que, por ser el espíritu quien la anima, tiene infinitas pretensiones, infinita fuerza y riqueza. Así es como el espíritu se opone a sí mismo; ha de vencerse a sí mismo, como verdadero enemigo de su fin. La evolución, que es en sí un sosegado producirse –puesto que consiste en permanecer a la vez en sí e igual a sí en la exteriorización– es, en el espíritu, una dura e infinita lucha contra sí mismo. Lo que el espíritu quiere es alcanzar su propio concepto; pero el espíritu mismo se lo encubre, orgulloso y rebosante de satisfacción, en este alejamiento de sí mismo.

La evolución no es, pues, un mero producirse, inocente y pacífico, como en la vida orgánica, sino un duro y enojoso trabajo contra sí mismo. Tampoco consiste en la mera evolución formal, sino en la realización de un fin con indeterminado contenido. Hemos indicado desde un principio cuál es este fin: el espíritu, el espíritu en su esencia, que es el concepto de la libertad. Este es el objeto fundamental y, por lo tanto, el principio director de la evolución, lo que da a la evolución su sentido; como, en la historia romana, es Roma el objeto y, por consiguiente, la directriz en la consideración de los acontecimientos y, a la inversa, los acontecimientos brotan de ese objeto y sólo en relación con él tienen sentido y contenido. Hay en la historia universal algunos grandes períodos que han trascurrido sin, al parecer, perseverar; antes bien, después de ellos quedaron arruinadas las enormes conquistas de la cultura y, desdichadamente, hubo que comenzar de nuevo a recuperar, con la ayuda de las ruinas salvadas de aquellos tesoros y un renovado e inmenso gasto de fuerzas, de tiempo, de crímenes y dolores, alguna de las

partes de aquella cultura adquirida mucho tiempo antes. También hay evoluciones perseverantes, ricos y acabados edificios y sistemas de cultura, plasmados en peculiares elementos. El principio formal de la evolución, en general, no puede ni dar preferencia a una forma sobre otras, ni hacer comprensible el fin de aquella decadencia de los antiguos períodos de la evolución. Ha de considerar tales procesos, o más especialmente los retrocesos, como accidentes externos; sólo puede juzgar las superioridades según puntos de vista indeterminados, los cuales son fines relativos y no absolutos, precisamente por haber tomado la evolución como lo fundamental y último.

[Es conforme al concepto del espíritu el que la evolución de la historia acontezca en el tiempo. El tiempo contiene la determinación de lo negativo. Un acontecimiento es algo positivo para nosotros; pero la posible existencia de su contrario, la referencia al no ser, es el tiempo. No sólo pensamos el tiempo, sino que también lo intuimos. El tiempo es esta relación, a la vez totalmente abstracta y sensible. Cuando el no ser no irrumpe en la cosa, decimos que la cosa dura. Si comparamos las trasformaciones del espíritu y de la naturaleza, vemos que en ésta el individuo está sujeto al cambio, pero que las especies perseveran. El planeta pasa por distintos lugares, pero la trayectoria total es permanente. Lo mismo pasa con las especies animales. La variación es en ellas un círculo, una repetición de lo mismo. Todo se mueve en círculos y sólo en un círculo, en algo individual, hay variación. La vida que surge de la muerte, en la naturaleza, es otra vida individual; y si se considera la especie como lo sustancial en este cambio, la muerte del individuo es una recaída de la especie en la individualidad. La conservación de la especie no es más que la uniforme repetición de la misma manera de existencia. Otra cosa sucede empero con la forma espiritual. La variación no tiene lugar aquí meramente en la superficie, sino

en el concepto. El concepto mismo es el que resulta rectificado. En la naturaleza, la especie no hace ningún progreso; en el espíritu empero, toda trasformación es progreso. Sin duda, también la serie de las formas naturales constituye una escala que va desde la luz hasta el hombre, de suerte que cada tramo es una trasformación del precedente, un principio superior, nacido de la abolición y muerte del precedente. Pero en la naturaleza estos distintos peldaños se separan unos de otros y coexisten unos junto a otros; el tránsito se revela tan sólo al espíritu pensante, que comprende esta conexión. La naturaleza no se aprehende a sí misma y, por tanto, el aspecto negativo de sus formaciones no existe para ella. En la esfera espiritual, por el contrario, descúbrese que la forma superior ha nacido de la transelaboración de la anterior e inferior. Esta, por tanto, ha dejado de existir; y si las variaciones espirituales acontecen en el tiempo, es porque cada una de ellas es la trasfiguración de la anterior. La historia universal es el desenvolvimiento, la explicitación del espíritu en el tiempo; del mismo modo que la idea se despliega en el espacio como naturaleza.

Por lo demás, los pueblos, como formas espirituales, son también seres naturales en cierto sentido. Por esto los distintos productos se presentan también coexistiendo y perdurando en el espacio, indiferentes unos a otros. Si lanzamos una mirada sobre el mundo, descubrimos en sus tres partes más antiguas tres formas capitales: el principio asiático, que es también el primero en la historia (mongólico, chino, indio); el mundo mahometano, en que existe el principio del espíritu abstracto, del Dios único, pero teniendo enfrente el albedrío desenfrenado; y el mundo cristiano, europeo-occidental, donde está logrado el principio supremo, el conocimiento por el espíritu de sí mismo y de su profundidad propia. Esta serie universal se halla expuesta aquí en su modo perdurable de ser; pero en la

historia universal la encontramos en fases sucesivas. Los grandes principios, al pervivir unos junto a otros, no exigen por ello la pervivencia de todas las formas que trascurrieron en el tiempo. Podríamos desear la existencia actual de un pueblo griego, con su hermoso paganismo, o de un pueblo romano; pero estos pueblos han perecido. Hay asimismo formas, dentro de todos los pueblos, que perecen, aunque estos sigan existiendo. ¿Por qué desaparecen? ¿Por qué no perduran en el espacio? Esto sólo puede explicarse por su especial naturaleza; pero esta explicación tiene su lugar indicado en la historia universal misma. Allí se verá que sólo perviven las formas más universales. Las formas determinadas desaparecen necesariamente, después de haberse manifestado con intranquila vivacidad.

El progreso se define en general como la serie de fases por que atraviesa la conciencia. El hombre empieza por ser un niño, con una sorda conciencia del mundo y de sí mismo; sabemos que ha de recorrer varias fases de la conciencia empírica, para llegar a saber lo que es en sí y por sí. El niño empieza con la sensación; el hombre pasa de ésta a la fase de las representaciones generales; luego a la del concepto, llegando a conocer el alma de las cosas, su verdadera naturaleza. Por lo que se refiere a lo espiritual, el niño vive primero confiado en sus padres y en los que le rodean, a quienes ve esforzarse por educarle en lo justo y razonable, que le parece estar prescrito arbitrariamente. Otra fase posterior es la de la juventud; su característica es que el hombre busca en sí su independencia, descansa en sí mismo, descubre en su conciencia lo justo, lo moral, lo que es esencial hacer y llevar a cabo. La conciencia del hombre adulto encierra todavía más determinaciones acerca de lo que es esencial. El progreso es, según esto, la formación de la conciencia; no es, pues, meramente cuantitativo, sino una serie de fases, cada una de las cuales guarda distintas relaciones con lo esencial].

La historia universal representa el *conjunto de las fases* por que pasa la evolución del principio, cuyo contenido es la conciencia de la libertad. Esta evolución tiene *fases*, porque el espíritu no es aquí inmediato a sí mismo, sino que requiere mediación, bien que una mediación consigo mismo; pero esta evolución está diferenciada, porque es división y diferenciación del espíritu. La determinación de estas fases es, en su naturaleza general, lógica; pero en su naturaleza más concreta es tema de la filosofía del espíritu. Lo único que cabe indicar aquí, acerca de esta abstracción, es que la primera fase, la fase inmediata, cae dentro de la ya indicada sumersión del espíritu en el elemento de la naturaleza; en el cual el espíritu existe con una individualidad sin libertad (es libre uno solo). La segunda fase es la expansión del espíritu en la conciencia de su libertad; pero esta primera liberación es imperfecta y parcial (son libres algunos), puesto que procede inmediatamente del estado natural y, por consiguiente, se ve enlazada con éste y cargada todavía con lo natural como uno de sus elementos. La tercera fase es la ascensión desde esta libertad, todavía *parcial*, a la pura universalidad de la libertad (es libre el hombre como tal hombre), en la conciencia y sentimiento que la esencia del espíritu tiene de sí misma.

[La primera época, en que consideramos al espíritu, es comparable, por tanto, con el espíritu infantil. Reina aquí esa unidad del espíritu con la naturaleza, que encontramos en el mundo *oriental*. Este espíritu natural reside todavía en la naturaleza, no en sí mismo; no es, pues, todavía libre, ni ha recorrido el proceso de la libertad. También en esta fase del espíritu encontramos Estados, artes, ciencias incipientes; pero todo esto se halla en el terreno de la naturaleza. En este primer mundo patriarcal, el espíritu es una sustancia a la que el individuo se añade sólo como un accidente. Para la voluntad del uno son los otros como niños, como subordinados.

La segunda fase del espíritu es la de la separación, la de la reflexión del espíritu sobre sí; consiste en salir de la mera obediencia y confianza en los demás. Esta fase se divide en dos. La primera es la juventud del espíritu, que tiene libertad propia, pero vinculada todavía a la sustancialidad. La libertad no ha renacido todavía de lo profundo del espíritu. Este es el *mundo griego*. La otra es la edad viril del espíritu, en que el individuo tiene sus fines propios, pero sólo los alcanza al servicio de un ente universal, del Estado. Este es el *mundo romano*. En él se da la antítesis entre la personalidad del individuo y el servicio a lo universal.

En cuarto lugar sigue la época germánica, el *mundo cristiano*. Si se pudiera comparar también aquí el espíritu con el individuo, habría que llamar a esta época la senectud del espíritu. Es empero lo peculiar de la senectud el vivir solo en el recuerdo, en el pasado, no en el presente; por eso la comparación es aquí imposible. El individuo, por su aspecto negativo, pertenece al elemento, a la materia y perece; mas el espíritu vuelve sobre sí mismo, sobre sus conceptos. En la época cristiana, el espíritu divino ha venido al mundo, ha puesto su sede en el individuo, que ahora es perfectamente libre, con una libertad sustancial. Esta es la conciliación del espíritu subjetivo con el objetivo. El espíritu se ha reconciliado, se ha hecho uno con su concepto, del cual se había separado al constituir la subjetividad, saliendo para ello del estado de naturaleza. Todo esto es el *a priori* de la historia, al que la experiencia debe responder].

Estas fases son los principios fundamentales del proceso universal. En desarrollos ulteriores veremos que cada una de esas fases es, dentro de sí misma, un proceso de formación, y cómo es la dialéctica, en el tránsito de una fase a otra.

Aquí sólo he de advertir que el espíritu *comienza* por su infinita posibilidad; la cual es una mera posibilidad que contiene su

absoluto contenido como algo *en sí*, como el fin que el espíritu sólo alcanza en su resultado, resultado que solo entonces es su realidad. El progreso aparece así en la existencia como avanzando de lo imperfecto a lo más perfecto; pero lo imperfecto no debe concebirse en la abstracción, como meramente imperfecto, sino como algo que lleva en sí, en forma de germen, de impulso, su contrario, o sea eso que llamamos lo perfecto. Asimismo la posibilidad aludc, por lo menos, de modo reflejo a algo que debe llegar a realidad; la *dynamis* aristotélica es también *potentia*, fuerza y poder. Lo imperfecto, pues, es lo contrario de sí, en sí mismo; es la contradicción, que existe, pero que debe ser abolida y resuelta; es el impulso de la vida espiritual en sí misma que aspira a romper el lazo, la cubierta de la naturaleza, de la sensibilidad, de la enajenación, y llegar a la luz de la conciencia, esto es, a sí mismo.

2. *El comienzo de la historia*

En general ya hemos indicado cómo debe concebirse el comienzo de la historia del espíritu, según el concepto. Nos hemos referido a la teoría de un estado de naturaleza, en el que, según se dice, la libertad y el derecho existen o han existido de un modo perfecto. Pero esta teoría era la pura *suposición* de una existencia histórica, suposición hecha a la luz crepuscular de la reflexión hipotética. Otra teoría, muy puesta hoy en circulación por cierta parte, pretende algo muy distinto, quiere ser no una hipótesis originada en el pensamiento, sino un hecho histórico y, a la vez, un superior testimonio de tal hecho. Esta teoría recoge nuevamente aquel primer estado paradisíaco de los hombres, desarrollado ya por los teólogos a su modo –por ejemplo, sosteniendo que Dios habló hebreo con Adán– pero lo reforma con

arreglo a otras necesidades. [Se ha sostenido la existencia de un pueblo primitivo que nos habría trasmitido todas las ciencias y artes (*Schelling; "El lenguaje y la sabiduría de los indios"*, de *Schlegel*). Este pueblo primitivo sería anterior al género humano propiamente dicho y habría sido eternizado por las antiguas leyendas, bajo la imagen de los dioses. Tendríamos restos desfigurados de su alta cultura en las leyendas de los más antiguos pueblos. El estado de los pueblos más antiguos que conoce la historia, sería, pues, una caída desde las alturas de aquella suprema cultura. Y se afirma todo esto, pretendiendo que la filosofía lo exige y que también existen de ello vestigios históricos]. La alta autoridad, a que se acude en primer término, es la narración bíblica. Pero la Biblia nos describe el estado primitivo –ya sea en los pocos rasgos conocidos, ya en sus variaciones– o como representado en el hombre en general (que sería la naturaleza humana universal) o como dado y perfecto en un solo individuo, o en una sola pareja, si se toma a Adán como persona individual y por consiguiente única. Pero no hay fundamento alguno para representarse un pueblo –y un estado histórico de dicho pueblo– que haya existido en esa primitiva forma; ni menos para afirmar que ese pueblo tuviera un puro conocimiento de Dios y de la naturaleza. La naturaleza –se dice fantásticamente– estaba en un principio abierta, trasparente, ante los puros ojos del hombre, como un claro espejo de la creación divina;[1] y la divina verdad era igualmente patente para él. Apúntase, dejándolo empero en cierta oscuridad, que el hombre se encontraba, en este primer estado, en posesión de un extenso y preciso conocimiento de las verdades religiosas reveladas inmediatamente por Dios. Todas las religiones habrían salido históricamente de este estado; pero

[1] F. v. Schlegel, *Philosophie der Geschichte* [*Filosofía de la historia*] I, p. 44 (1ª edición).

impurificándose y oscureciendo aquella primera verdad, con los fantasmas del error y la perversión. Huellas de aquel origen y de aquellas primeras y verdaderas doctrinas religiosas existen y pueden reconocerse –se dice– en todas las mitologías del error. Por eso se atribuye esencialmente a la investigación de la historia antigua de los pueblos el interés de remontar hasta un punto en que puedan encontrarse todavía fragmentos de ese primer conocimiento revelado, en su máxima pureza.* Tenemos que agradecer al interés de estas investigaciones muchísimos tesoros. Pero estas investigaciones atestiguan inmediatamente contra sí mismas, pues se enderezan a acreditar de histórico solo aquello que suponen de antemano ser histórico. [Por lo demás, los

* Debemos a este interés muchos y muy especiales descubrimientos en la literatura oriental y un renovado estudio de ésta sobre los tesoros ya anteriormente acumulados acerca de los antiguos Estados asiáticos y su mitología, religión e historia. El gobierno católico no ha podido sustraerse más tiempo, en los países cultos, a las exigencias del pensamiento y, por tanto, a la necesidad de aliarse con la erudición y la filosofía. El abate *Lamennais*,[1] con elocuencia impresionante, ha incluido entre los criterios para discernir la verdadera religión el ser ésta por fuerza *universal*, es decir, católica, y la *más antigua*; y la Congregación[2] ha trabajado celosa y diligentemente en Francia por propagar estas afirmaciones, para que no sean simples declaraciones oratorias y aseveraciones fundadas en mera autoridad. Principalmente la tan difundida religión de *Buddha*, hombre-dios, ha atraído la atención. La *Trimurti* india, así como la abstracción china de la Trinidad, tienen un contenido más claro de suyo. Los eruditos señores *Abel Rémusat*[3] y *Saint Martin*,[4] han emprendido por su parte las más meritorias investigaciones en la literatura china y en la mongólica, y si fuese posible, en la tibetana. El barón de *Eckstein*[5] a su modo, esto es, con superficiales ideas de filosofía natural, tomadas de Alemania, y con procedimientos semejantes a los de F.

1 Lamennais, 1782-1854, jefe de la democracia católica en Francia, editor de la revista *L'Avenir*, 1830-32.

2 Se alude a la *Congregatio de propaganda fide*, fundada por el Papa Gregorio XV el 21 de junio de 1622, llamada de ordinario simplemente la *Propaganda*.

3 Rémusat, Jean Pierre Abel, 1788-1832, profesor de chino en el Colegio de Francia.

4 Saint Martin, Marquis de, 1743-1803, teósofo. *L'homme du désir*, 1790. *De l'esprit des choses*, 1800.

5 Eckstein, Ferdinand, barón de, 1790-1861, partidario de la Restauración y del ultramontanismo. Hasta 1830 fue historiógrafo del Ministerio francés del Exterior.

datos históricos empezaron pronto a confundirse y, al fin, han desaparecido por completo]. Ese primer conocimiento de Dios; esos conocimientos científicos, por ejemplo, astronómicos (como los que han sido atribuidos fabulosamente a los indios, incluso por astrónomos, como, por ejemplo *Bailly**); la existencia de un estado semejante en el origen de la historia universal, estado del cual las religiones de los pueblos habrían partido para degenerar luego (como se supone en el grosero sistema llamado de la emanación); todas estas son hipótesis, que ni tienen fundamento histórico, ni pueden llegar a tenerlo, puesto que siempre podemos oponer el concepto a ese arbitrario origen, producto tan solo de la opinión subjetiva.

[Lo único que tiene de filosófico esa representación de un estado primitivo de perfección es que el hombre no puede haber empezado por una rudeza animal. Esto es exacto. El hombre no ha podido evolucionar partiendo de una rudeza animal;

---

von Schlegel, aunque con más talento que éste –cuya manera no hizo el menor efecto en Francia– defendía en su periódico *Le Catholique* aquel primitivo cristianismo; pero especialmente orientaba el apoyo del gobierno hacia el lado erudito de la Congregación, a fin de emprender viajes a Oriente, para descubrir los tesoros aún ocultos, de los cuales se prometía mayores conocimientos sobre las profundas doctrinas y, principalmente, sobre la más alta Antigüedad y las fuentes del budismo, favoreciendo la causa del catolicismo por este largo, pero, para los eruditos, interesante rodeo.

* *Bailly*[1] ha escrito sobre la astronomía de los indios con un conocimiento superficial. En nuestros tiempos se ve, sin embargo, por ejemplo en *Lambert*[2] que, aunque los indios poseían conocimientos astronómicos, los brahmanes calculaban los eclipses de sol según fórmulas totalmente desprovistas de conocimiento de causa. El espíritu, que existió un día, sin duda, en estas fórmulas, aunque fuera puramente mecánico, ha desaparecido hace largo tiempo. Sobre todo, los métodos tradicionales entre ellos no poseen la superioridad que se les ha atribuido.

[1] Bailly, Jean Sylvain, 1736-93, presidente de la primera Asamblea nacional francesa, murió en la guillotina. *Histoire de l'astronomie ancienne*, 1775.

[2] Lambert, Juan Enrique, 1728-77, conocido filósofo y físico, célebre también como astrónomo por sus *Kosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaus* [*Cartas cosmológicas sobre la estructura del mundo*] 1761.

pero sí de una rudeza humana. La humanidad animal es cosa enteramente distinta de la animalidad. El comienzo es, pues, el espíritu. Pero el espíritu existe primero en sí, es espíritu natural. Sin embargo, el carácter de la humanidad está completamente impreso en él. El niño no tiene razón, pero sí la posibilidad real de ser racional. El animal, por el contrario, no tiene posibilidad de llegar a poseer conciencia de sí. Hay algo humano ya en el simple movimiento del niño. Su primer movimiento, su grito, es ya algo enteramente distinto de lo animal. El hombre ha sido siempre inteligente; pero quien quiera por ello sostener que debe haber vivido en aquel estado, en la pura conciencia de Dios y de la naturaleza, en el centro, por decirlo así, de cuanto nosotros sólo penosamente alcanzamos, en el centro de todas las ciencias y artes, ese no sabe lo que es la inteligencia, lo que es el pensamiento; no sabe que el espíritu es infinito movimiento, ἐνὲργεια, ἐντελὲχεια (energía, actividad), no sabe que el espíritu nunca cesa, nunca reposa y es un movimiento que, después de una cosa, es arrastrado a otra, y la elabora y en su labor se encuentra a sí mismo. Sólo mediante este trabajo pone el espíritu ante sí lo universal, su concepto. Sólo entonces se hace real. Esto no es, pues, lo primero, sino lo último. Los usos, las leyes, las instituciones, los símbolos de los pueblos antiguos encubren, sin duda, ideas especulativas, puesto que son productos del espíritu. Pero esa realidad interna de la idea es cosa harto distinta de conocerse y comprenderse a sí misma en la forma de la idea. La idea especulativa conocida no puede haber sido lo primero, porque es el fruto del supremo y más abstracto esfuerzo del espíritu].

Lo único propio y digno de la consideración filosófica es recoger la historia allí donde la racionalidad empieza a aparecer en la existencia terrestre; no donde sólo es todavía una posibilidad *en sí*, sino donde existe un Estado, en el que la razón surge a la conciencia, a la voluntad y a la acción. La existencia

inorgánica del espíritu, la brutalidad –o si se quiere, la excelencia– feroz o blanda, ignorante de la libertad, esto es, del bien y del mal y, por tanto, de las leyes, no es objeto de la historia. La moralidad natural, y a la vez religiosa, es la piedad familiar. Lo moral, en esta sociedad, consiste en que los miembros no han de conducirse unos respecto de otros como individuos de voluntad libre, como personas; precisamente por eso queda la familia en sí sustraída a esta evolución de que surge la historia. Pero cuando la unidad espiritual rebasa este círculo de la sensación y del amor natural y llega a la conciencia de la personalidad, aparece ese obscuro y rudo centro en que ni la naturaleza ni el espíritu se abren y trasparentan y para el cual la naturaleza y el espíritu sólo pueden abrirse y trasparentarse por el trabajo de una cultura lejana, muy lejana en el tiempo, la cultura de aquella voluntad que se ha tornado consciente de sí misma. La conciencia es lo único abierto, lo único a que Dios –o cualquier cosa en general– puede revelarse. Nada puede revelarse en su verdad, en su universalidad, en sí y por sí, sino a la conciencia reflexiva. La libertad consiste exclusivamente en conocer y querer los objetos sustanciales y universales, como la ley y el derecho; y en producir una realidad que sea conforme a ellos, el Estado.

Los pueblos pueden llevar una larga vida sin Estado, antes de alcanzar esta determinación. Y pueden lograr sin Estado un importante desarrollo, en ciertas direcciones. Esta *prehistoria* cae empero fuera de nuestro fin, según lo ya indicado; aunque la haya seguido una historia real, o los pueblos no hayan conseguido formar un Estado. El gran descubrimiento histórico, grande como el de un nuevo mundo, ha sido el que tuvo lugar hace veintitantos años, sobre la lengua sánscrita y sobre la relación de las lenguas europeas con el sánscrito. Este descubrimiento nos ha mostrado la unión histórica de los pueblos germánicos y los pueblos indos, con la máxima seguridad que puede exigirse en

tales materias. Aun al presente sabemos de pueblos que apenas constituyen una sociedad, y mucho menos un Estado; su existencia es, sin embargo, conocida hace largo tiempo. Otros (cuyo estado cultural debe interesarnos preferentemente) tienen una tradición que alcanza más allá de la historia de la fundación de su Estado; y sabemos que han sufrido muchas trasformaciones antes de esta época. La indicada relación entre las lenguas de pueblos tan distantes y diversos por su religión y constitución, su moralidad y toda su cultura espiritual y física (y no sólo en los tiempos actuales, sino desde los ya antiguos en que los conocemos) nos ofrece un resultado que nos revela como un hecho innegable la dispersión de estas naciones, a partir del Asia, y el desarrollo divergente de su afinidad primitiva. Este hecho empero no resulta de esas combinaciones *mentales* tan de moda, que barajando grandes y pequeñas circunstancias han enriquecido la historia con hartas invenciones, en vez de hechos, y seguirán enriqueciéndola siempre, puesto que siempre son posibles otras combinaciones de las mismas u otras circunstancias. Pero ese pasado, que se ofrece tan largo, cae fuera de la historia; ha precedido a la historia propiamente dicha.

La palabra *historia* reúne en nuestra lengua el sentido objetivo y el subjetivo; significa tanto *historiam rerum gestarum* como las *res gestas* mismas, tanto la narración histórica como los hechos y acontecimientos. Debemos considerar esta unión de ambas acepciones como algo más que una casualidad externa; significa que la narración histórica aparece simultáneamente con los hechos y acontecimientos propiamente históricos. Un íntimo fundamento común las hace brotar juntas. Los recuerdos familiares y las tradiciones patriarcales tienen un interés dentro de la familia o de la tribu. El curso uniforme de su estado no es objeto del recuerdo; pero los hechos más señalados o los giros del destino pueden incitar a Mnemosyne a conservar esas imágenes,

como el amor y el sentimiento religioso convidan a la fantasía a dar forma al impulso que, en un principio, es informe. El Estado es, empero, el que por vez primera da un contenido, que no sólo es apropiado a la prosa de la historia, sino que la engendra. En lugar de los mandatos puramente subjetivos del jefe, mandatos suficientes para las necesidades del momento, toda comunidad, que se consolida y eleva a la altura de un Estado, exige preceptos, leyes, decisiones generales y válidas para la generalidad, y crea, por consiguiente, no sólo la narración sino el interés de los hechos y acontecimientos inteligibles, determinados y perdurables en sus resultados –hechos a los cuales Mnemosyne tiende a añadir la duración del recuerdo, para perpetuar el fin de la forma y estructura presentes del Estado. Un sentimiento profundo, como el amor y también la intuición religiosa, con sus formas, es totalmente actual y satisface por sí mismo; pero la existencia externa del Estado, con sus leyes y costumbres racionales, es un presente imperfecto, incompleto, cuya inteligencia necesita, para integrarse, la conciencia del pasado.

Los espacios de tiempo que han transcurrido para los pueblos, antes de la historia escrita, ya nos los figuremos de siglos o de milenios, y aunque hayan estado repletos de revoluciones, de migraciones, de las más violentas trasformaciones, carecen de historia objetiva, porque no tienen historia subjetiva, narración histórica. Y no es que la historiografía haya decaído en estos espacios de tiempo casualmente; sino que no la tenemos porque no ha podido existir. Sólo en el Estado existen, con la conciencia de las leyes, hechos claros y, con éstos, una conciencia clara de los hechos, que da al hombre la capacidad y la necesidad de conservarlos. Es sorprendente, para todo el que empieza a trabar conocimiento con los tesoros de la literatura india, que este país tan rico en las más profundas producciones espirituales no tenga historia, contrastando en ello del modo más enérgico con China,

imperio que posee una historiografía excelente y copiosa, con datos referentes a los tiempos más antiguos. La India no sólo tiene antiguos libros religiosos y creaciones brillantes de la poesía, sino también códigos antiguos, cosa que antes se exigía como una condición de la historia; y, sin embargo, no tiene historia. Pero en este país la organización, que empezó diferenciando la sociedad, se petrificó enseguida en determinaciones naturales (las castas); de forma que las leyes, aunque conciernen a los derechos civiles, hacen dependientes estos derechos de aquellas diferencias fundadas en la naturaleza y definen principalmente las situaciones respectivas (no tanto de derecho como de falta de derechos) de estas clases, esto es, de las superiores frente a las inferiores. El elemento de la moralidad está, pues, excluido de la magnificencia de la vida india y de sus reinos. Dada la falta de libertad en que se basa ese orden fijo, naturalista, de las castas, todo nexo social es salvaje arbitrariedad, pasajero impulso o más bien furor, sin un fin último de progreso y de evolución; no existe, pues, ninguna memoria pensante, ningún objeto para Mnemosyne, y una fantasía, aunque profunda, caótica, divaga sobre un terreno que hubiera debido orientarse hacia un fin determinado (perteneciente a la realidad, si todavía no subjetiva, siquiera sustancial, esto es, racional), y, por tanto, hacerse apto para la historia.

Esta condición de que exista una historia escrita ha sido causa de que haya trascurrido sin historia esa labor inmensa y variada que supone el crecimiento de las familias en tribus, de las tribus en pueblos y la dispersión consiguiente a tal aumento, que permite presumir grandes complicaciones, guerras, revoluciones y decadencias. Más aún; así se explica que la difusión y evolución del reino de la palabra se haya verificado calladamente y haya permanecido en el silencio. Es un hecho atestiguado por los monumentos que las lenguas se han desarrollado mucho en el estadio inculto de los pueblos que las hablaban. La inte-

ligencia hubo de desenvolverse poderosamente en este terreno teórico. La extensa gramática consiguiente es la obra del pensamiento, que destaca en ella sus categorías. Es, además, un hecho que, con la progresiva civilización de la sociedad y del Estado, se embota este sistemático desarrollo de la inteligencia; y la lengua desde entonces se hace más pobre e informe. Es peculiar este fenómeno de que el progreso, al hacerse más espiritual, al producir más racionalidad, descuide aquella precisión y exactitud intelectual y la considere embarazosa y superflua. El lenguaje es la obra de la *inteligencia* técnica, en sentido propio, pues es su manifestación externa. Las actividades de la memoria y de la fantasía son, sin el lenguaje, simples manifestaciones internas. Pero esta obra teórica, como asimismo su posterior evolución y también la labor más concreta –enlazada con ella– de la dispersión de los pueblos, su separación, su mezcla y sus migraciones, permanece envuelta en la niebla de un mudo pretérito. No son hechos de la voluntad, que adquiere conciencia de sí misma; no son hechos de la libertad, que se da otra apariencia, una realidad propiamente dicha. No siendo, pues, obra de ese elemento verdadero que es la voluntad, esas transformaciones no han tenido historia, a pesar de su desarrollo cultural en el idioma. El rápido florecimiento del lenguaje y la dispersión y migración de las naciones sólo han alcanzado importancia e interés para la razón concreta, al entrar en contacto con algunos Estados o al empezar a formar Estados nuevos.

3. *La marcha de la evolución*

Tras estas observaciones referentes a la forma en que *comienza* la historia universal y a la prehistoria, que de esa forma se infiere, réstanos indicar aquí la *manera como transcurre* la histo-

ria, si bien sólo bajo el aspecto formal. La determinación del contenido concreto queda para la división de la historia.

La historia universal representa, como hemos dicho anteriormente, la evolución de la conciencia que el espíritu tiene de su libertad y también la evolución de la realización que ésta obtiene por medio de tal conciencia. La evolución implica una *serie de fases*, una serie de determinaciones de la libertad, que nacen del concepto de la cosa, o sea, aquí, de la naturaleza de la libertad al hacerse consciente de sí. La naturaleza lógica y todavía más la naturaleza dialéctica del concepto en general, que consiste en que el concepto se determina, se da determinaciones y luego las anula de nuevo y, mediante esta misma anulación, consigue otra determinación positiva más rica y concreta –esta necesidad y la serie necesaria de las puras determinaciones abstractas del concepto son estudiadas en la lógica–. Aquí hemos de repetir solamente que cada fase, como distinta de las demás, tiene su principio peculiar determinado. Este principio es, en la historia, el carácter del espíritu de un pueblo. En este carácter expresa concretamente el pueblo todos los aspectos de su conciencia y voluntad, de toda su realidad; este carácter es el sello común de su religión, de su constitución política, de su moralidad, de su sistema jurídico, de sus costumbres y también de su ciencia, su arte y su técnica, de la dirección de su actividad industrial. Estas peculiaridades especiales han de comprenderse mediante aquella otra peculiaridad general, mediante aquel carácter o principio propio de un pueblo; así como, a la inversa, esa particularidad general debe inferirse de los hechos singulares que nos presenta la historia. Lo que hay que tomar empíricamente y demostrar de un modo histórico es que una particularidad determinada constituye, en efecto, el principio peculiar de tal o cual pueblo. Hacer esto no sólo supone una facultad de abstracción bien desarrollada, sino también un trato familiar con

las ideas; es menester estar familiarizado *a priori* con el círculo, por decirlo así, dentro del cual caen los principios; así como *Kepler*, para citar al hombre más grande en este modo de conocer, hubo de tener trato familiar con las elipses, los cubos y los cuadrados y sus relaciones *a priori*, antes de descubrir mediante los datos empíricos sus inmortales leyes, que consisten en determinaciones de aquel círculo de representaciones. Quien ignore las nociones de las determinaciones elementales universales, no puede entender esas leyes, por mucho que contemple el cielo y los movimientos de las estrellas; como tampoco habría podido descubrirlas. Este desconocimiento de los pensamientos referentes a la formación evolutiva de la libertad es el origen de una buena parte de las censuras que se hacen al estudio filosófico de una ciencia empírica; se le hace, en efecto, el reproche de introducir *a priori* ideas en el material de dicha ciencia. Semejantes determinaciones intelectuales aparecen entonces como algo extraño, algo que no se encuentra en el objeto. Para la educación subjetiva, que no conoce el pensamiento ni tiene costumbre de pensar, esas ideas son algo extraño y no entran en la representación e inteligencia que dicha deficiente educación tiene del objeto. De aquí procede la expresión de que la filosofía *no comprende* esas ciencias. La filosofía debe conceder, en efecto, que no tiene la inteligencia que reina en aquellas ciencias, esto es, que no procede con arreglo a las categorías de semejante inteligencia, sino con arreglo a las categorías de la razón, con las cuales conoce empero aquella inteligencia y su valor y posición. En este proceder de la inteligencia científica se trata igualmente de separar y destacar lo *esencial* de lo llamado inesencial. Mas para poder hacer esto, es necesario *conocer* lo esencial. Ahora bien, cuando se trata de considerar la historia universal en su conjunto, lo esencial es, como se ha indicado anteriormente, le conciencia de la libertad y las determinaciones de esta con-

ciencia en su evolución. La dirección hacia estas categorías es la dirección hacia lo verdaderamente esencial.

Una parte de las instancias que, como contradicción directa, se esgrimen contra la determinación, tomada en su universalidad, proviene habitualmente de la deficiencia en la aprehensión y comprensión de las ideas. Cuando, en la historia natural, los ejemplares o abortos híbridos, desgraciados y monstruosos son empleados como instancias contra los géneros y las especies –tan patentes– puede replicarse con razón una frase que suele decirse en general y es: que la excepción confirma la regla, esto es, que en la excepción se revelan, bien las condiciones bajo las cuales tiene lugar la regla, bien lo que hay de híbrido y defectuoso en la desviación del tipo normal. La impotencia de la naturaleza impide que se mantenga la fijeza de sus géneros y clases universales contra otros factores y acciones elementales. Aunque, por ejemplo, tomada la organización del hombre en su forma concreta, el cerebro, el corazón, etc., parecen esencialmente necesarios para su vida orgánica, puede presentarse un triste aborto o algún monstruo, que tenga faz humana, o partes de ella, y que haya sido engendrado y haya vivido en un cuerpo humano y aun haya nacido y respirado de él, pero que no tenga cerebro o corazón. Usar este ejemplar como argumento contra la estructura necesaria de una verdadera organización humana, es quedarnos atenidos al término abstracto de hombre y a su definición superficial. Pero la representación de un hombre concreto y real es, sin duda, otra cosa: este hombre ha de tener un cerebro en la cabeza y un corazón en el pecho.

De igual modo se procede cuando se dice –con razón– que el genio, el talento, las virtudes y sentimientos morales, la piedad, pueden encontrarse en todas las zonas, constituciones y estados políticos. Y no faltan ejemplos de ello. Pero si con esto se quiere decir que la diferencia fundada en la conciencia que la

libertad tiene de sí misma, carece de importancia y es inesencial, comparada con las indicadas cualidades, entonces la reflexión permanece en las categorías abstractas y renuncia al contenido determinado, para el cual no existe, desde luego, ningún principio en dichas categorías. La actitud intelectual que se sitúa en estos puntos de vista formales, descubre un inmenso campo de penetrantes problemas, eruditas opiniones, sorprendentes comparaciones, y reflexiones y declamaciones aparentemente profundas, que pueden ser tanto más brillantes cuanto más indeterminado es su objeto, y que pueden renovarse y modificarse tanto más de continuo cuanto menos pueden lograr en sus esfuerzos grandes resultados y llegar a algo fijo y racional. En este sentido las conocidas epopeyas indias pueden compararse, si se quiere, con las griegas, y aun colocarse por encima de éstas, dado que el genio poético se acredita en la grandeza de la fantasía; como también hay quien se ha creído autorizado, por la analogía de algunos rasgos o atributos fantásticos de las deidades, para reconocer figuras de la mitología griega en las indias. En análogo sentido, la filosofía china, por cuanto tiene por base *lo uno*, ha sido considerada idéntica a las que han aparecido posteriormente con los nombres de filosofía eleática y sistema spinozista; y porque se expresa con números y líneas abstractos, se ha querido ver en ella la filosofía pitagórica y aun el dogma cristiano. Los ejemplos de valor y ánimo perseverante, los rasgos de nobleza, de abnegación y sacrificio, etc., que se encuentran en las naciones más salvajes, lo mismo que en las más débiles, se estiman suficientes para sostener que hay en estas naciones tanta y acaso más moralidad que en los Estados cristianos más cultos, etcétera. En este respecto, se ha planteado la duda de si los hombres se han hecho mejores con el progreso de la historia y de la cultura; de si su moralidad ha aumentado, ya que ésta se basa en la intención y evidencia subjetivas, en lo

que el que obra considera como justo o criminal, como bueno o malo y no en lo que es considerado como justo y bueno o criminal y malo en sí y por sí –o en una determinada religión, considerada como verdadera.

Podemos dispensarnos aquí de aclarar el formalismo y error de semejante modo de ver las cosas; no necesitamos establecer ahora los verdaderos principios de la moralidad frente a la falsa moralidad. La historia universal se mueve en un plano más alto que aquel en que la moralidad tiene su propia sede, que es la conciencia privada, la conciencia de los individuos, su peculiar voluntad y modo de obrar; éstas tienen su valor, imputabilidad, premio o castigo, por sí. Lo que el fin último del espíritu exige y lleva a cabo, lo que la Providencia hace, está por encima de las obligaciones y de la responsabilidad que recae sobre el individuo por su moralidad. Las personas que, por razones morales y, por tanto, con una noble intención se han opuesto a lo que el progreso de la idea del espíritu hacía necesario, sobrepujan, sin duda, en valor moral a aquellos cuyos crímenes se hayan convertido en medios para poner por obra la voluntad de un orden superior. Pero en las revoluciones de este género, ambos partidos quedan dentro del mismo círculo de perdición, y lo que defienden los defensores de la autoridad legal es un derecho puramente formal, condenado ya por el espíritu viviente y por Dios. Los actos de los grandes hombres, que son individuos de la historia universal, aparecen así justificados, no sólo en su significación interna, inconsciente para ellos, sino también desde el punto de vista terrenal. Y los círculos morales, a que no pertenecen los hechos históricos y sus autores, no deben pretender nada contra éstos, desde ese punto de vista terrenal. La letanía de las virtudes privadas: modestia, humildad, amor al prójimo, caridad, etcétera, no debe esgrimirse contra ellos. La historia universal podría pasar por alto enteramente la esfera

en que caen la moralidad y la discrepancia –tan frecuente y torcidamente formulada– entre la moral y la política. La historia universal, no sólo podría abstenerse de todo juicio –sus principios y la necesaria referencia de las acciones a ellos son ya por sí mismos un juicio–, sino dejar a los individuos sin mención y enteramente fuera de juego. Pues su incumbencia es referir los hechos del espíritu de los pueblos. Las formas individuales que este espíritu haya tomado en el terreno de la realidad, podrían quedar entregadas a la historiografía propiamente dicha.

Un formalismo idéntico al moral se aplica a veces a las vagas nociones de genio y poesía, y también de filosofía, hallándolas de igual modo en todas partes. Estas nociones son productos de la reflexión pensante y la capacidad de moverse con destreza entre semejantes generalidades –que ponen de relieve y designan esenciales diferencias, aunque no descienden al verdadero fondo del contenido– es lo que se llama cultura. La cultura es algo formal, por cuanto, cualquiera que sea el contenido, consiste sólo en dividirlo en partes y aprehender éstas en determinaciones y formas intelectuales. Lo propio de la cultura, como tal, no es la libre universalidad, que es necesario convertir por sí en objeto de la conciencia. Semejante conciencia del pensamiento mismo y sus formas, aisladas de toda materia, es la filosofía. La filosofía tiene, sin duda, la condición de su existencia en la cultura; pero la cultura consiste sólo en revestir el contenido ya existente con la forma de la universalidad, de suerte que su posesión mantiene juntos la forma y el contenido, tan inseparablemente, que un contenido que se dilate en riqueza incalculable, mediante el análisis de una representación, resuelta en una muchedumbre de representaciones, será tomado por meramente empírico, por un contenido en el cual el pensamiento no tiene parte alguna. Pero hacer de un objeto, que en sí es un contenido concreto y rico, una representación simple (como la tierra, el

hombre, etc., o Alejandro, César) y designarlo con una palabra, es obra del pensamiento, ni más ni menos que descomponerlo, aislar en la representación las determinaciones encerradas en él, dándoles un nombre particular. No quería dejar de advertir esto, para evitar decir vaguedades y vaciedades acerca de la cultura. Respecto, sin embargo, a la opinión que dio motivo para esta observación, se ve claramente que, así como la reflexión produce las nociones generales de genio, talento, arte, ciencia, etc., y las consideraciones generales acerca de ellas, así la cultura formal no *sólo puede*, sino que *debe* progresar, prosperar y alcanzar un alto florecimiento en cada fase de las formaciones del espíritu, por cuanto estas fases se desarrollan en forma de Estado y, sobre esta base de civilización, llegan a la reflexión intelectual y, lo mismo que determinan las leyes, así también, en todo, producen formas generales. La vida del Estado, como tal implica la necesidad de la cultura formal y, por consiguiente, el nacimiento de las ciencias, así como de una poesía y un arte culto en general. Las artes, comprendidas bajo el nombre de plásticas, exigen la convivencia civilizada de los hombres, aunque no fuera más que por sus necesidades técnicas. La poesía, que necesita menos medios exteriores y que tiene por materia la palabra, producto inmediato del espíritu, puede nacer con gran audacia y culta expresión, en ese estado de un pueblo que todavía no está reunido en vida jurídica. Ya hemos observado anteriormente que el lenguaje llega por sí mismo a una alta cultura intelectual, antes de la civilización.

También la filosofía aparece necesariamente en la vida del Estado. En efecto, ya hemos dicho que un contenido es culto cuando tiene la forma propia del pensamiento. Ahora bien, la filosofía es la conciencia de esta forma, es el pensamiento del pensamiento; por lo tanto, el peculiar material de sus construcciones está ya preparado en la cultura general. En la evolución

del Estado sobrevienen necesariamente períodos en los cuales el espíritu de las naturalezas nobles tiende a huir del presente para recluirse en las regiones ideales y buscar en ellas la paz que ya no puede gozar en la realidad, dividida y hostil a sí misma; son períodos en que, habiendo el intelecto reflexivo atacado, destruido y disipado en generalidades ateas todo lo santo y profundo que ingenuamente estaba depositado en la religión, en las leyes y en las costumbres de los pueblos, es impulsado el pensamiento a convertirse en razón pensante y tiene que buscar y llevar a cabo con sus propios elementos la restauración de la ruina causada por él mismo.

Hay, pues, sin duda, en todos los pueblos de la historia universal poesía, artes plásticas, ciencia y filosofía. Pero no sólo el tono, el estilo y la dirección son distintos, sino también el contenido. El contenido se refiere a la suprema diferencia, a la diferencia de racionalidad. De nada sirve que una crítica estética sedicente superior exija que nuestro gusto no sea determinado por la materia, que es lo sustancial del contenido, y afirme que la forma bella como tal, la grandeza de la fantasía y demás cosas análogas, son el fin de las bellas artes y lo único que debe ser considerado y gozado por un ánimo liberal y un espíritu cultivado. Cuando el contenido es insignificante, o grosero y fantástico, o insensato, el sano sentido del hombre *no puede* hacer caso omiso de él, para acomodar su goce a la índole de semejantes obras. Aunque se quisiera equiparar las epopeyas indias a las homéricas por cierto número de cualidades formales: grandeza en la invención, fantasía, vivacidad de las imágenes y sentimientos, belleza de la dicción, etc., la diferencia en el contenido y, por consiguiente, en lo sustancial, en el interés de la razón –que se orienta exclusivamente hacia la conciencia del concepto de la libertad y su expresión en los individuos– seguiría siendo infinita. No solo hay una forma clásica, sino también un contenido *clásico*. Además, la forma y el

contenido se hallan tan estrechamente enlazados en la obra de arte, que aquélla sólo puede ser clásica si éste lo es. Con un contenido fantástico, ilimitado en sí mismo –y lo racional es lo que tiene en sí medida y término– la forma se hace a la vez desmedida e informe o minuciosa y mezquina.

Igualmente cabe poner en paralelo la filosofía china e india con la metafísica eleática, pitagórica, spinozista; o incluso con la moderna. Todas, en efecto, tienen por base lo uno o la unidad, lo universal abstracto. Pero semejante comparación o identificación sería sumamente superficial. En ella se pasaría por alto justamente lo único importante, la naturaleza de dicha unidad. La diferencia esencial consiste precisamente en que aquella unidad es concebida en un lado como abstracta y en el otro como concreta –concreta hasta la unidad en sí, que es el espíritu–. Pero esa identificación prueba precisamente que quien la hace sólo conoce la unidad abstracta y, juzgando las filosofías, ignora lo que constituye el interés de la filosofía.

Mas hay también círculos que siguen siendo los mismos a pesar de sus diversos contenidos sustanciales. En este caso la diversidad concierne a la razón pensante. La libertad, cuya conciencia de sí misma es la razón pensante, tiene la misma raíz que el pensamiento. Así como no es el animal, sino sólo el hombre, el que piensa, así también sólo el hombre tiene libertad y la tiene sólo porque es un ser pensante. La conciencia de la libertad implica que el individuo se comprende como persona, esto es, como individuo y, al mismo tiempo, como universal y capaz de abstracción y de superación de todo particularismo; se comprende, por consiguiente, como infinito en sí. Los círculos que caen fuera de esta comprensión son, por consiguiente, algo común a aquellas diferencias sustanciales. La moral misma, que tiene una relación tan cercana con la conciencia de la libertad, puede ser muy pura y faltarle, sin embargo, esta conciencia de la libertad; expresará los

deberes y derechos universales como preceptos objetivos o –si se limita a la elevación formal y a la renuncia a lo sensible y a todos los motivos sensibles– como algo meramente negativo. La moral *china* –desde que Europa ha tenido conocimiento de ella y de las obras de *Confucio*–, ha merecido las mayores alabanzas, con reconocimiento de su excelencia, por parte de los europeos, aunque éstos están familiarizados con la moral cristiana. También se ha reconocido la sublimidad con que la religión y la poesía *indias* (la superior) y en especial su filosofía expresan y ordenan el abandono y sacrificio de lo sensible. Estas dos naciones carecen, sin embargo –puede decirse que enteramente– de la esencial conciencia que el concepto de la libertad debe tener de sí mismo. Para los chinos las reglas morales son como leyes naturales, preceptos positivos externos, derechos y deberes impuestos o reglas de mutua cortesía. Les falta la libertad, mediante la cual tan sólo las determinaciones sustanciales de la razón se convierten en conciencia moral; la moral es para ellos asunto del Estado y es administrada por los funcionarios y los tribunales. Aquellas de entre sus obras de moral, que no son códigos del Estado, sino que se dirigen a la voluntad y a la conciencia subjetivas, léense, igual que las obras morales de los estoicos, como una serie de preceptos necesarios para el fin de la felicidad, de tal modo que parece posible decidirse libremente a seguirlos o no. Igualmente la figura de un *sujeto* abstracto, el sabio, constituye entre los chinos, lo mismo que entre los estoicos, el ápice de las doctrinas morales. En la doctrina *india* que renuncia a la sensibilidad, a los apetitos, a los intereses terrenos, el fin y término no es una libertad afirmativa y moral, sino la nada de la conciencia, la no vida, en el sentido espiritual e incluso físico.

[Un pueblo pertenece a la historia universal cuando en su elemento y fin fundamental hay un principio universal, cuando la obra que en él produce el espíritu es una organización moral y

política. Cuando sólo el apetito es quien impulsa a los pueblos, este impulso pasa sin dejar huellas; por ejemplo, el fanatismo. No existe una obra. Sus únicas huellas son la ruina y la destrucción. Los griegos hablan del reinado de Cronos, el Tiempo, que devora a sus hijos, los hechos. Era la edad de oro, sin obras morales. Sólo Zeus, el dios político, de cuya cabeza ha nacido Palas Atenea, y a cuyo círculo pertenece Apolo; juntamente con las Musas, sólo Zeus vence al Tiempo, realizando una obra sabia y moral, creando el Estado.

Lo objetivo de la obra consiste solo en la conciencia que se tiene de ella. El elemento de una obra contiene la determinación de la universalidad, del pensamiento. No hay objetividad sin pensamiento; éste es la base. El pueblo tiene que saber lo universal, base de su moralidad, medio por el cual lo particular desaparece. El pueblo tiene, pues, que conocer las determinaciones de su derecho y su religión. El espíritu no puede contentarse con que exista un orden y un culto; lo que él quiere es este conocimiento de sus determinaciones. Sólo así se coloca el espíritu en la unidad de su subjetividad con lo universal de su objetividad. Su mundo es, sin duda, un mundo de partes exteriores unas a otras, y respecto a este mundo el espíritu ejercita la intuición externa, etc. Pero también la unidad de su intimidad con éste su mundo, debe existir para él. Esta unidad es su liberación suprema, porque el pensamiento es lo más íntimo del espíritu. El punto supremo en la cultura de un pueblo consiste en comprender el pensamiento de su vida y de su estado, la ciencia de sus leyes, de su derecho y de su moralidad; pues esta unidad es la más íntima unidad a que el espíritu puede llegar consigo mismo. Lo que le importa en su obra es tenerse como objeto. Ahora bien, el espíritu se tiene como objeto, en su esencia, cuando se piensa a sí mismo. En este punto el espíritu conoce, pues, sus principios, lo universal de su mundo real. Si queremos saber lo

que ha sido Grecia, hemos de buscarlo en Sóflocles y Aristófanes, en Tucídides y Platón; aquí ha advenido a la historia la esencia de la vida griega. En estos individuos el espíritu griego se ha comprendido a sí mismo, representándose y pensándose.

Esta conciencia espiritual que el pueblo tiene de sí mismo es lo supremo. Pero, en primer término, sólo es ideal. Esta obra del pensamiento constituye la más honda satisfacción; pero siendo universal, es a la vez ideal; es distinta, por su forma, de la verdadera efectividad, de la obra y de la vida reales, por medio de las cuales se ha producido esta obra. Ahora hay una existencia real y otra ideal. En esta época vemos, pues, cómo un pueblo halla satisfacción en representarse la virtud y en hablar de ella con palabras que se ponen unas veces al lado de la virtud y otras en su lugar. El espíritu ha producido esta virtud y sabe traer a la reflexión lo irreflexivo, el puro hecho. Así logra en parte tener conciencia de la limitación que aqueja a estas determinaciones –como la fe, la confianza, la costumbre– y descubre razones para separarse de ellas, de sus leyes. Esto sucede en general siempre que el intelecto empieza a pedir razones; pues si no las encuentra, esto es, si no encuentra algo universal y enteramente abstracto, que sirva de base a aquellas leyes, la representación de la virtud se torna vacilante y lo absoluto ya no tiene valor como tal, sino sólo por cuanto se funde en razones. Con esto surge la separación de los individuos unos de otros y del todo; surge el destructor egoísmo, la vanidad, la busca del propio provecho y satisfacción a costa del todo. Pues la conciencia es subjetividad; y ésta lleva en sí la necesidad de aislarse. Así aparecen la vanidad y el egoísmo; así brotan las pasiones y los intereses propios, desatados, como una perdición. Esto, empero, no es la muerte natural del espíritu de los pueblos, sino su división interna.

Así Zeus, que ha puesto un fin a la voracidad del Tiempo y ha detenido su paso, después de haber fundado algo sólido, ha

sido devorado con todo su imperio por el principio del pensamiento, progenitor del conocimiento, del razonamiento, de la evidencia fundada en razones y de la exigencia de razones. El tiempo es la negación, en lo sensible. El pensamiento es también la negación; pero es la más íntima forma, la forma infinita en que todo ser se deshace y, en primer término, el ser finito, la forma definida. El tiempo es la negación corrosiva; pero el espíritu también lo es, porque destruye todo contenido determinado. El espíritu es lo universal, lo ilimitado, la forma interna infinita y, por tanto, acaba con todo lo finito. Incluso cuando lo objetivo no aparece como finito y limitado por su contenido, ha de aparecer, sin embargo, como dado, como inmediato, como algo impuesto y, por tanto, como algo que no puede trazar límites al pensamiento ni permanecer erigido como límite para el sujeto pensante y la reflexión infinita.

Ahora bien, esta destrucción, obra del pensamiento, es necesariamente a la vez la producción de un nuevo principio. El pensamiento, siendo universal, es destructor pero esta destrucción contiene, en realidad, el principio anterior, sólo que ya no en su primitiva determinación. Se ha conservado la esencia universal, pero su universalidad ha sido destruida como tal. El principio anterior se ha transfigurado mediante la universalidad. Pero a la vez hay que considerar la modalidad actual como distinta de la anterior; en ésta el principio actual existía anteriormente, y sólo tenía una existencia externa por cuanto estaba ligado a un complejo de diversas circunstancias. Lo que anteriormente existía en una individualidad concreta, es elaborado ahora en la forma de la universalidad. Pero también existe algo nuevo, una determinación más amplia. El espíritu, tal como ahora está determinado, tiene otros intereses y fines más amplios. La trasformación del principio acarrea otras determinaciones del contenido. Todos sabemos que el hombre culto tiene muy distintas exigencias que

el hombre inculto del mismo pueblo, aunque éste vive en la misma religión y moralidad y su estado sustancial es enteramente el mismo. La cultura parece ser primero puramente formal; pero produce también una diferencia de contenido. El cristiano culto y el inculto parecen exactamente iguales; tienen, sin embargo, necesidades muy distintas. Lo mismo pasa en las relaciones de la propiedad. El siervo tiene una propiedad; pero vinculada a cargas por las cuales otro resulta copropietario. Ahora bien, si se *piensa* en lo que es la propiedad, se advierte que sólo uno puede ser el dueño. El pensamiento hace resaltar lo universal y con ello hace que surja otro interés, otras necesidades.

La determinación de este tránsito consiste en que lo existente es pensado y, por tanto, elevado a la universalidad. El espíritu consiste en aprehender lo universal, lo esencial. Lo universal, comprendido tal como es verdaderamente, es la sustancia, la esencia, lo verdaderamente real. Esta universalidad es, por ejemplo, en el esclavo el hombre; la particularidad se disuelve aquí en la universalidad. Si, pues, la particularidad es abolida en un pueblo por el pensamiento –como por ejemplo sucede en el ateniense–; si el pensamiento evoluciona en el sentido de que el principio particular de este pueblo ya no resulte esencial, este pueblo no puede ya existir; ha surgido un nuevo principio. La historia universal pasa entonces a otro pueblo. En la historia los principios existen bajo la forma de los espíritus de los pueblos; y estos son, a la vez, existencias naturales. La fase, que el espíritu ha alcanzado, existe como *principio natural* del pueblo, como *nación.* El espíritu aparece en distintas formas, según sus maneras de desplegarse en ese elemento natural determinado. Así la nueva y superior determinación del espíritu de un pueblo aparece como negación, como ruina de lo existente; pero el aspecto positivo aparece como un nuevo pueblo. Un pueblo no puede recorrer varias fases, no puede hacer dos veces época en

la historia universal. Para que surgieran en un pueblo intereses verdaderamente nuevos, el espíritu de este pueblo tendría que querer algo nuevo. Pero ¿de dónde vendría este algo nuevo? Este algo nuevo no podría ser más que una superior y más universal representación de sí mismo, una superación de su principio, una tendencia hacia otro principio más universal. Pero precisamente entonces surge otro principio determinado, un nuevo espíritu. Un pueblo solo puede ser una vez dominante en la historia universal, porque sólo una función puede serle encomendada en el proceso del espíritu.

Este progreso, esta serie de fases, parece ser un progreso infinito, conforme a la representación de la perfectibilidad, un progreso que permanece eternamente lejos del fin. Aunque en el tránsito a un nuevo principio el contenido del anterior es comprendido de un modo más universal, es lo cierto que también la nueva forma es una forma determinada. Por otra parte, la historia trata de la realidad, en la cual lo universal tiene que presentarse como un modo determinado. Ninguna forma determinada puede consolidarse frente al pensamiento, frente al concepto. Si hubiese algo que el concepto no pudiese disolver, digerir, esto sería el mayor desgarramiento e infelicidad. Pero, además, si hubiera algo así, habría de ser el pensamiento mismo, tal como se comprende a sí mismo; pues el pensamiento es lo ilimitado en sí y toda realidad está definida en el pensamiento. Y así cesaría ese desgarramiento y el pensamiento quedaría satisfecho en sí. Este sería el fin último del mundo. La razón conoce lo verdadero, lo existente en sí y por sí, lo que no tiene limitación. El concepto del espíritu es la vuelta sobre sí mismo, el hacer de sí el objeto; luego el progreso no es un progreso indefinido en lo infinito, sino que existe un fin, a saber, la vuelta sobre sí mismo. Existe, pues, también un cierto ciclo. El espíritu se busca a sí mismo.

Se dice que el fin último es el bien. Esta es, en primer término, una expresión indeterminada. Se podría y se debe recordar aquí la forma religiosa. En general no debemos en la filosofía evitar por timidez otras respetables intuiciones. Según la intuición religiosa, el fin consiste en que el hombre sea santificado. Tal es, desde el punto de vista religioso, el fin propio de los individuos. El sujeto se asegura, como tal, el cumplimiento de su fin en la institución religiosa. Pero, así entendido, ese fin presupone un contenido de índole universal en que las almas encuentran su salvación. Se podría pensar que esta representación de la salvación no nos afecta para nada, por ser el fin futuro, ultraterreno. Pero entonces la existencia seguiría siendo aún la preparación para ese fin. En general, esta distinción sólo tiene valor en su aspecto subjetivo; en efecto, a los individuos solo les quedaría el considerar meramente como un medio aquello que les conduce a la salvación. Pero no es así; sino que ese fin debe concebirse como lo absoluto. Según la concepción religiosa, el fin de la existencia natural y de la actividad espiritual es la *glorificación de Dios.* Este es, en efecto, el fin más digno del espíritu y de la historia. El espíritu se hace objetivo y se comprende a sí mismo. Sólo entonces existe realmente como un producto de sí mismo, como un resultado. Comprenderse quiere decir comprenderse pensándose. Pero esto no significa meramente el conocimiento de algunas determinaciones arbitrarias, caprichosas, pasajeras, sino la comprensión de lo absoluto mismo. El fin del espíritu es, por tanto, adquirir conciencia de lo absoluto, de tal modo que esta conciencia aparezca como la única y exclusiva verdad, y que todo haya de enderezarse y esté realmente enderezado a que el espítu rija y siga rigiendo la historia. Conocer realmente este espíritu es dar honra a Dios o exaltar la verdad. Este es el absoluto fin último y la verdad es el poder mismo que lleva a cabo la glorificación de la verdad. En la honra de Dios tiene el espíritu

individual también su honra; pero no su honra particular, sino la honra que trae el conocimiento de que su actividad para la honra de Dios, es lo *absoluto*. Aquel espíritu está en la verdad, entra en relación con lo absoluto; por lo tanto está en sí mismo. Aquí ha desaparecido la antítesis interna que hay siempre en el espíritu limitado, el cual solo conoce su esencia como un límite y se eleva sobre este límite mediante el pensamiento. Aquí pues no puede sobrevenir la muerte natural.

Al concebir la historia universal, tratamos de la historia, en primer término, como de un pasado; pero tratamos también del presente. Lo verdadero es eterno en sí y por sí; no es ni de ayer ni de mañana, sino pura y simplemente presente, en el sentido del absoluto presente. En la idea se conserva eternamente lo que parece haber pasado. La idea es presente; el espíritu es inmortal; ni ha habido un antes en que no existiera, ni habrá un ahora en que no exista; no ha pasado, ni puede decirse que todavía no sea, sino que es absolutamente ahora. Queda dicho con esto que el mundo y forma presentes del espíritu y su actual conciencia de sí comprende todas las fases anteriores de la historia. Estas se han desarrollado en sucesión, independientes; pero el espíritu ha sido en sí siempre lo que es y la diferencia se reduce al desarrollo de este "en sí". El espíritu del mundo actual es el concepto que el espíritu tiene de sí mismo. Él es quien sustenta y rige el mundo. Es el resultado de los esfuerzos de 6000 años. Es lo que el espíritu ha producido mediante el trabajo de la historia universal, lo que ha debido nacer de este trabajo. Así hemos de entender la historia universal. En ella se nos ofrece la labor del espíritu; en ella vemos cómo el espíritu llega al conocimiento de sí mismo y lo realiza en las distintas esferas condicionadas por él.

En este sentido podemos recordar que todo individuo necesita recorrer en su formación distintas esferas, que fundan su

concepto del espíritu y se forman y desarrollan cada una por sí, independientemente, en una determinada época. Pero el espíritu fue siempre lo que es ahora; y es ahora sólo una conciencia más rica, un concepto más hondamente elaborado, de sí mismo. El espíritu sigue teniendo en sí todas las fases del pasado y la vida del espíritu en la historia es un curso cíclico de distintas fases, en parte actuales, en parte surgidas ya en una forma pasada. Por cuanto tratamos de la vida del espíritu y consideramos todo en la historia universal como su manifestación, siempre nos ocupamos del presente cuando recorremos el pasado, por grande que sea. La filosofía trata de lo presente, de lo real. El espíritu sigue teniendo, en su fondo actual, los momentos que parece tener detrás de sí. Tales como los ha recorrido en la historia, así ha de recorrerlos al presente, en el concepto de sí mismo].

INTRODUCCIÓN ESPECIAL

I

Las distintas maneras de considerar la historia

Hay tres maneras de considerar la historia. Existe la historia *inmediata*, la historia *reflexiva* y la historia *filosófica.*

Por lo que se refiere a la primera, empezaré por citar los nombres de Herodoto, Tucídides y demás historiógrafos semejantes, para dar así una imagen precisa de la clase de historia a que aludo. Estos historiadores vivieron en el espíritu de los acontecimientos por ellos descritos; pertenecieron a dicho espíritu. Trasladaron al terreno de la representación espiritual lo sucedido, los hechos, los acontecimientos y estados que habían tenido ante los ojos. Estos historiadores hacen que lo pasado, lo que vive en el recuerdo, adquiera duración inmortal; enlazan y unen lo que transcurre raudo y lo depositan en el templo de Mnemosyne, para la inmortalidad. Sin duda, estos historiógrafos de la historia inmediata tuvieron a su disposición relaciones y referencias de otros –no es posible que un hombre solo lo vea todo–; pero sólo al modo como el poeta maneja, entre otros ingredientes, el lenguaje culto, al que tanto debe. También el poeta elabora su materia para la representación; en ella reside la obra principal; es su creación. Y lo mismo les sucede a los historiógrafos. Pero el poeta, que encuentra su materia en la sensación, traduce esta materia más bien a la representación sensible que a la espiritual. Los poemas no tienen verdad histórica; no tienen por contenido la realidad determinada. Las leyendas, los

cantares populares, las tradiciones, son modos, turbios aún, de afianzar lo sucedido; son producidos por pueblos de conciencia turbia; y estos pueblos quedan excluidos de la historia universal. Aquí nos referimos a pueblos ya cultivados, que tenían conciencia de lo que eran y de lo que querían. La historia propiamente dicha de un pueblo comienza cuando este pueblo se eleva a la conciencia. La base de la realidad intuida e intuible es mucho más firme que la caducidad, sobre la cual nacieron esas leyendas y esos poemas, que ya no constituyen lo histórico en los pueblos que han llegado a una firmeza indivisible y a una individualidad completa.

Estos historiógrafos inmediatos trasforman, pues, en una obra de la representación los acontecimientos, los hechos y los estados de su presente. El contenido de estas historias no puede ser, por lo tanto, de gran extensión externa (considerad a Herodoto, a Tucídides, a *Guicciardini*).[1] Su materia esencial es lo que estaba presente y vivo en el círculo de sus autores. El autor describe lo que él mismo, más o menos, ha contribuido a hacer o, por lo menos, ha vivido. Se trata de breves períodos, de figuras individuales, hombres y acontecimientos. Los rasgos singulares, no sometidos a reflexión, con que el historiador compone su cuadro, están determinados en este cuadro lo mismo que en la intuición del autor o en las narraciones intuitivas que el autor escuchara; y así los ofrece el historiador a la representación de la posteridad. La cultura del historiador y la cultura de los sucesos, que describe; el espíritu del autor y el espíritu de la acción que narra, son uno y el mismo. Por eso no tiene el autor reflexiones que añadir, puesto que vive en la cosa misma y no ha trascendido de ella. Y si, como *César*, pertenece a la clase de los generales

[1] *Guicciardini*, Francisco. 1483-1540. *Istoria d'Italia* (1561-64) que trata el período de 1492-1534.

o políticos, entonces son sus propios fines los que se presentan como fines históricos.

Aquí hemos de hacer una observación, aplicable también a épocas posteriores. Cuando un pueblo ha llegado a una cultura bastante avanzada, prodúcense en su seno diferencias de educación, que nacen de las diferencias de clase. El escritor, si ha de contarse entre los historiógrafos inmediatos, ha de pertenecer a la clase de aquellos cuyos actos quiere referir: los políticos o los generales. El espíritu de la cosa misma implica que en épocas cultas sea el escritor también culto; el escritor debe tener conciencia de sus principios. Ahora bien, afirmamos aquí que semejante historiógrafo no reflexiona, sino que presenta las personas y los pueblos mismos; y contra esto que decimos parecen testimoniar los discursos que leemos en Tucídides, por ejemplo, y de los cuales puede decirse, sin duda, que no fueron pronunciados así. Mas en este punto hay que tener en cuenta que las acciones se revelan también como discursos, por cuanto actúan también sobre la representación. Pero los discursos son actos entre los hombres y actos muy esencialmente eficaces. Por medio de los discursos son empujados los hombres a la acción; y estos discursos constituyen entonces una parte esencial de la historia. Sin duda suelen decir los hombres: "eso no fue más que palabrería", dando a entender con esta frase que los discursos son inocentes. Y los discursos que son mera palabrería, tienen en efecto la ventaja importante de ser inocentes. Pero los discursos entre pueblos o a un pueblo o a los príncipes, son partes integrantes de la historia. Contienen explicaciones acerca de las reflexiones y principios de la época; y pueden ahorrar al historiógrafo el trabajo de hacer él mismo esas reflexiones. Y si el historiógrafo mismo forja dichos discursos, estos resultan siempre los discursos de su época, puesto que el historiador está sumergido en la cultura de su época. Si, por ejemplo los

discursos de Pericles, el político más hondamente culto, más auténtico y noble, han sido elaborados por Tucídides, no por eso son ajenos y extraños a Pericles. En sus discursos manifiestan esos hombres las máximas de su pueblo, su propia personalidad, la conciencia de sus relaciones políticas y de su índole moral y espiritual, los principios de su finalidad y de su modo de obrar. El historiógrafo pone en su boca no una conciencia postiza y prestada, sino la propia cultura de los que hablan.

El que quiera convivir con las naciones, conocer su espíritu, sumergirse en ellas, ha de hacer larga estadía en esos escritos y dedicarse a su estudio detenido; y el que quiera gozar rápidamente de la historia, puede atenerse a ellos. Esos historiadores, en quienes puede buscarse no solo conocimientos, sino también deleite hondo y auténtico, no son tantos como pudiera creerse. *Herodoto*, padre, esto es, creador de la historia, y *Tucídides* han sido ya nombrados. También *La retirada de los diez mil*, de *Jenofonte* es uno de esos libros inmediatos. Los *Comentarios* de César constituyen la obra maestra de un gran espíritu. En la Antigüedad los historiógrafos eran necesariamente grandes capitanes y hombres de Estado. En la Edad Media, si exceptuamos a los obispos, que estaban en el centro de los hechos políticos, habremos de citar a los frailes, ingenuos cronistas, cuya vida era tan retirada como llena de relaciones era, en cambio, la de aquellos hombres de la Antigüedad. En la Edad Moderna las circunstancias han cambiado. Nuestra cultura es esencialmente comprensiva y transforma enseguida todos los acontecimientos en relatos para la representación. Poseemos relatos excelentes, sencillos, precisos, sobre todo de las guerras, relatos que pueden muy bien figurar junto a los de César y que, por la riqueza de su contenido y la referencia de los recursos y las condiciones, son todavía más instructivos. También aquí pueden citarse las "memorias" francesas. Están escritas, a veces, por personas

de talento sobre pequeñas circunstancias y contienen con frecuencia muchas anécdotas, de manera que su base es a veces deleznable; pero otras veces son verdaderas obras maestras de la historia, como las del *Cardenal de Retz*,[1] que se refieren a un campo histórico más amplio. En Alemania es raro encontrar maestros semejantes. Federico el Grande (*Histoire de mon temps*) constituye una gloriosa excepción. Estos hombres deben haber ocupado posiciones elevadas. Solo cuando se vive en las alturas pueden contemplarse las cosas en conjunto y también fijarse en cada una de ellas; no así cuando desde las capas inferiores se lanza la mirada hacia arriba por un mezquino agujero.

Podemos llamar al segundo género de historia, historia *reflexiva*. Su carácter consiste en transcender del presente. Su exposición no está planeada con referencia al tiempo particular, sino al espíritu, allende el tiempo particular. En este segundo género, cabe distinguir diferentes especies.

Inténtanse hacer sinópsis que comprendan la historia toda de un pueblo o de un país o del mundo; en suma, eso que llamamos historia *general*. Estas son necesariamente compilaciones, para las cuales es preciso utilizar los escritores inmediatos, los relatos de otras personas. Su idioma no es el de la intuición; no tienen ese carácter peculiar de las obras escritas por quienes han presenciado los acontecimientos. De esta especie son, por necesidad, todas las historias universales. Pero, si están bien hechas, son indispensables. En esto, lo principal es la elaboración del material histórico, al cual se acerca el historiador con su espíritu propio, que es distinto del espíritu que domina en el contenido. Aquí han de ser de importancia sobre todo los principios que tenga el autor sobre el contenido y fines de las acciones y acon-

[1] Jean François Paul de Gondi, cardenal de Retz, 1614-79, uno de los principales caudillos de la Fronda.

tecimientos que describe y también acerca del modo como va a escribir la historia. Entre nosotros, alemanes, la reflexión y juicio sobre esto es muy variable; cada historiógrafo tiene en esto su punto de vista particular. Los ingleses y los franceses saben de un modo más general cómo debe escribirse la historia; se colocan más que nosotros en el plano de la cultura general y nacional. Entre nosotros cada historiógrafo se forja una peculiaridad. En vez de escribir la historia, los alemanes nos esforzamos de continuo por averiguar cómo debe de escribirse la historia.

Esta primera especie de la historia reflexiva se conexiona íntimamente con la anterior, cuando no se propone otro fin que exponer al conjunto total de la historia de un país. Estas compilaciones (entre ellas citaremos las historias de Livio, de Diodoro de Sicilia, la *Historia de Suiza*, de Juan von Müller) si están bien hechas, son muy útiles y meritorias. Sin duda, las mejores son aquellas en que los historiadores se acercan lo más posible al primer género, y escriben tan intuitivamente, que el lector puede tener la representación de que está oyendo a un contemporáneo o testigo presencial referir los acontecimientos. Ahora bien, el intento de sumir al lector en el tiempo pasado y de darle la impresión de que está escuchando a un contemporáneo, se desgracia comúnmente; porque el tono único que ha de tener necesariamente un individuo perteneciente a una determinada cultura, no suele modificarse al compás de los tiempos por los cuales va pasando la historia, y el espíritu que habla por boca del escritor es distinto del espíritu de esos tiempos. El historiógrafo es siempre un individuo único, en cuyo espíritu refléjanse los tiempos. Así *Livio* pone en boca de los viejos reyes de Roma, de los cónsules, de los generales, discursos que parecen hechos por hábiles abogados de la época del propio Livio. La fábula de Menenio Agrippa es natural; y con ella contrastan extrañamente los demás discursos. Livio nos ofrece igualmente des-

cripciones de batallas, como si las hubiera presenciado, cuyos rasgos pueden, sin embargo, aplicarse a las batallas de todos los tiempos, y cuya precisión, por otra parte, contrasta con la falta de nexo y con la inconsecuencia que reina en otros trozos acerca de circunstancias capitales. La diferencia que existe entre semejantes compiladores y un historiógrafo inmediato, reconócese tan pronto como se comparan las partes conservadas de *Polibio* con las selecciones y resúmenes que de él hace Livio. *Juan von Müller*,[1] deseando permanecer fiel a las épocas que describe, ha dado a su historia un estilo rígido, vacuamente solemne y pedante. Mucho más grata es la lectura del viejo *Tschudi*;[2] todo aquí es ingenuo y mucho más natural que en la falsa y afectada antigüedad de *J. von Müller*.

Una historia que quiera abarcar largos períodos o la historia universal toda, debe renunciar de hecho a la exposición individual de la realidad y reducirse a abstracciones; no sólo en el sentido de que ha de prescindir de ciertos acontecimientos y ciertas acciones, sino en el otro sentido de que el pensamiento es el más poderoso abreviador. Una batalla, una gran victoria, un asedio, ya no son lo que son, sino que se compendian en simples determinaciones. Cuando Livio refiere las guerras con los volscos, limítase a veces a decir: este año hubo guerra con los volscos. Estas representaciones generales son el recurso de la historia reflexiva, que de esta suerte se reseca y uniformiza. Pero no puede ser de otro modo.

La segunda especie de historia reflexiva es la historia *pragmática*. Cuando tenemos que ocuparnos del pasado y de un mundo lejano, se abre para el espíritu un presente, que el espí-

[1] 1752-1809: *Historia de Suiza*, obra comenzada en 1780 y terminada en 1808. *24 libros de historias generales*, publicados en 1810.

[2] Egidio de Tschudi, 1505-1572. Su *Crónica de Suiza* fue publicada por vez primera en 1734-36.

ritu tiene, por su propia actividad, como recompensa de sus esfuerzos. La necesidad de un presente se manifiesta siempre al espíritu; y este presente lo tiene el espíritu en el intelecto. El nexo interior de los acontecimientos, el espíritu general de las relaciones es algo perdurable, algo nunca caduco, algo presente siempre. Los acontecimientos son distintos, pero lo universal e interno, el nexo, es siempre uno. Esto anula el pasado y hace presente el acontecimiento. Las reflexiones pragmáticas, por abstractas que sean, resultan efectivamente algo presente e insuflan vida actual en las referencias del pasado. Las relaciones generales, los concatenamientos de las circunstancias no vienen, como antes, a añadirse a los acontecimientos, expuestos en su individualidad y singularidad, sino que se convierten ellos mismos en un acontecimiento. Aparece ahora lo universal y ya no lo particular. Si son sucesos completamente individuales los que reciben este trato universal, ello resulta, sin duda, ineficaz e infecundo. Pero si es todo el nexo del suceso el que obtiene amplio desarrollo, entonces manifiéstase el espíritu del escritor. Así, pues, del espíritu propio del escritor depende que esas reflexiones sean realmente interesantes y vivificadoras.

Hay que tener aquí especialmente en cuenta el propósito moral con que muchos de esos escritores han concebido la historia; hay que tener en cuenta las enseñanzas que muchas veces se sacan de la historia. Con frecuencia se consideran las *reflexiones morales* como los fines esenciales que se derivan de la historia, la cual ha sido muchas veces elaborada con el propósito de extraer de ella una enseñanza moral. Los ejemplos del bien subliman, sin duda, siempre el ánimo, sobre todo el ánimo de la juventud, y deben emplearse en la enseñanza moral de los niños, como representaciones concretas de principios morales y de verdades universales, para inculcar a los niños la noción de lo excelente. Pero el terreno en donde se desarrollan los destinos de los

pueblos, las resoluciones, los intereses, las situaciones y complicaciones de los Estados, es bien distinto del terreno moral. Los métodos morales son muy sencillos; la historia bíblica es suficiente para esa enseñanza. Pero las abstracciones morales de los historiógrafos no sirven para nada. Se habla mucho de la utilidad especial que reporta la historia. Se dice que de la historia se derivan principios para la vida; que el conocimiento y estudio de la historia pertenece a la cultura, por cuanto nos enseña las máximas por las cuales deben regirse los pueblos; que éste es en verdad el gran provecho de la historia. Juan von Müller insiste mucho sobre esto en sus cartas y aun cita las máximas que ha aprendido en la historia. Pero los simples mandamientos morales no penetran en las complicaciones de la historia universal.

Suele aconsejarse a los gobernantes, a los políticos, a los pueblos, que vayan a la escuela de la experiencia en la historia. Pero lo que la experiencia y la historia enseñan es que jamás pueblo ni gobierno alguno ha aprendido de la historia ni ha actuado según doctrinas sacadas de la historia. Cada pueblo vive en un estado tan individual, que debe resolver y resolverá siempre por sí mismo; y, justamente, el gran carácter es el que aquí sabe hallar lo recto. Cada pueblo se halla en una relación tan singular, que las anteriores relaciones no son congruentes nunca con las posteriores, ya que las circunstancias resultan completamente distintas. En la premura y presión de los acontecimientos del mundo, no sirve de nada un principio general, un recuerdo de circunstancias semejantes, porque un recuerdo desmedrado no tiene poder ninguno en la tormenta del presente, no tiene fuerza ninguna en la vivacidad y libertad del presente. Lo plástico de la historia, es cosa bien distinta de las reflexiones extraídas de la historia. No hay un caso que sea completamente igual a otro. Nunca la igualdad entre dos casos es tanta, que lo que resultó lo mejor en el uno haya de serlo también en el otro. Todo pue-

blo tiene su propia situación. Y para conocer los conceptos de lo recto, lo justo, etc., no hace falta consultar la historia. Nada más necio, en este sentido, que la tan repetida apelación a los ejemplos de Grecia y de Roma, como solía hacerse en Francia durante la época revolucionaria. La naturaleza de aquellos pueblos y la de nuestros pueblos son totalmente distintas. *Juan von Müller* abrigaba esos propósitos morales en su *Historia General* y en su *Historia de Suiza*; y ha preparado esas doctrinas para el uso de príncipes, gobiernos y pueblos, principalmente del pueblo suizo. Ha reunido una colección de doctrinas y reflexiones y, en su correspondencia, indica muy a menudo el número exacto de reflexiones que ha preparado durante la semana. Luego ha espolvoreado sus narraciones con sentencias, a la buena de Dios. Pero estas sentencias no tienen aplicación viva más que para un solo caso. Sus pensamientos son muy superficiales, por eso se hace a veces pesado y aburrido, y no debe contar esto entre sus buenos éxitos. Las reflexiones deben ser concretas; el sentido de la idea, tal como ella misma se manifiesta, es el interés verdadero. Así sucede, por ejemplo, en *Montesquieu*, que es a la vez exacto y profundo y que posee la libre y amplia intuición de las situaciones, intuición que comprende el sentido de la idea y puede dar a las reflexiones verdad e interés.

Por eso las obras de historia reflexiva se suceden de continuo. A la disposición de todos están los materiales; todo el mundo puede considerarse fácilmente como capacitado para ordenarlos, elaborarlos e imprimir en ellos su propio espíritu, como si fuera el espíritu de los tiempos. Así se ha producido un exceso de tales historias reflexivas; y se ha vuelto a las descripciones minuciosas, a la imagen detallada de los acontecimientos, el cuadro tomado desde todos los puntos de vista. Estas descripciones no carecen, sin duda, de valor; pero sólo sirven de material. Nosotros, los alemanes, nos contentamos con ello. En cambio los franceses

prefieren traer el pasado al presente, forjándose con ingenio un presente y refiriendo el pasado al estado presente.

El tercer modo de la historia reflexiva es el *crítico*. Debemos citarlo, porque constituye la manera como en Alemania, en nuestro tiempo, es tratada la historia. No es la historia misma la que se ofrece aquí, sino la historia de la historia, un juicio acerca de las narraciones históricas y una investigación de su verdad y del crédito que merecen. La historia romana de *Niebuhr* está escrita de esta manera. El presente, que en esto hay, y lo extraordinario, que debe haber, consisten en la sagacidad del escritor, que extrae algo de las narraciones; no consisten empero en las cosas mismas. El escritor se basa en todas las circunstancias para sacar sus consecuencias acerca del crédito merecido. Los franceses han hecho en esto muchas obras muy fundamentadas y ponderadas. Pero no han pretendido dar a este método crítico la validez de un método histórico, sino que han compuesto sus juicios en forma de tratados críticos. Entre nosotros la llamada alta crítica se ha apoderado no solamente de la filología en general, sino también de los libros de historia, donde abandonando el suelo de la historia, el mesurado estudio histórico, ha abierto ancho campo a las más caprichosas representaciones y combinaciones. Esta alta crítica ha tenido que justificarse de dar entrada a todos los engendros posibles de una vana imaginación. También es éste un modo de llevar el presente al pasado, poniendo ocurrencias subjetivas en el lugar de los datos históricos –ocurrencias que pasan por tanto más excelentes cuanto más audaces son, es decir, cuanto más se fundan en deleznables bases y mezquinas circunstancias y cuanto más contradicen los hechos seguros de la historia–.

La última esfera de la historia reflexiva es la *historia especial*, la de un punto de vista general, que se destaca en la vida de un pueblo, en el nexo total de la universalidad. Preséntase, pues, como algo parcial, particular. Sin duda lleva a cabo abs-

tracciones; pero, puesto que adopta puntos de vista universales, constituye, al mismo tiempo, el tránsito a la historia universal filosófica. Nuestra representación, al formarse la imagen de un pueblo, implica más puntos de vista que la de los antiguos, contiene más determinaciones espirituales, necesitadas de estudio. La historia del arte, de la religión, de la ciencia, de la constitución, del derecho de propiedad, de la navegación, son otros tantos puntos de vista universales. La cultura de nuestro tiempo es causa de que esta manera de tratar la historia sea hoy más atendida y desarrollada. Particularmente la historia del derecho y de la constitución se ha destacado en nuestros tiempos. La historia de la constitución está en relación más íntima con la historia total; sólo tiene sentido en conexión con una sinopsis general sobre el conjunto del Estado. Puede ser excelente si es trabajada a fondo y de un modo interesante, sin atenerse solamente a la materia exterior, a lo externo inesencial, como sucede en la *Historia del derecho romano*, de Hugo.[1] La *Historia del derecho alemán*, de Eichhorn,[2] es ya más rica de contenido. Estas ramas de la historia están en relación con la historia total de un pueblo. La cuestión es saber si este nexo queda destacado en lo interno o situado sólo en lo externo, en relaciones puramente exteriores. En este último caso, aparecen como singularidades accidentales de los pueblos. Cuando la historia reflexiva ha llegado a perseguir puntos de vista universales, hay que observar que, si estos puntos de vista son de naturaleza verdadera, no constituyen el hilo exterior, un orden externo, sino el alma directora de los acontecimientos y de los actos.

La historia universal filosófica entronca con esta última especie de historia, por cuanto su punto de vista es universal,

[1] Hugo, Gustavo, Barón de, 1764-1844. Profesor en Gotinga desde 1788.

[2] Eichhorn, Carlos Federico, 1781-1854. *Deutsche Staats-und Rechtsgeschichte* [Historia del Estado y del Derecho alemán].

no particular, no destacado en sentido abstracto, prescindiendo de los demás puntos de vista. Lo universal de la contemplación filosófica es, justamente, el alma que dirige los acontecimientos mismos, el Mercurio de las acciones, individuos y acontecimientos, el guía de los pueblos y del mundo. Aquí vamos a conocer su curso. El punto de vista universal de la historia universal filosófica no es de una universalidad abstracta, sino concreta y absolutamente presente. Es el espíritu, eternamente en sí, y para quien no existe ningún pasado.

II

La conexión de la naturaleza o los fundamentos geográficos de la historia universal

1. *Caracteres generales*

Partimos del supuesto general de que la historia universal representa la idea del espíritu, tal como se revela en la realidad como serie de formas exteriores. El grado del espíritu, en que este tiene conciencia de sí mismo, aparece en la historia universal como el espíritu existente de un pueblo, como un pueblo actual. Por eso este grado queda situado en el tiempo y en el espacio, adquiere las características de la existencia natural. Los espíritus particulares, que hemos de considerar simultánea y sucesivamente, son particulares gracias a su principio determinado; y a todo pueblo de la historia universal le está adscrito un principio. Tiene que recorrer, sin duda, varios principios para que su principio propio llegue a madurez. Pero en la historia universal no presenta nunca más que una figura. Puede muy bien ocupar varias posiciones en relación histórica; pero no puede con varias posiciones figurar a la cabeza de la historia universal. Quizá se forme dentro de otro principio, pero éste no será originariamente acomodado a él. Mas aquel principio particular del pueblo existe al propio tiempo como una determinación de la naturaleza, como un principio natural. Los distintos espíritus de los pueblos se separan en el espacio y en el tiempo; y en este respecto actúa el influjo de la conexión natural, de la

conexión entre lo espiritual y lo natural, el temperamento, etc. Esta conexión es exterior si se compara con la universalidad del conjunto moral y de su individualidad activa singular pero considerado como el suelo sobre el cual se mueve el espíritu, es una base esencial y necesaria.

Desde el momento en que el espíritu entra en la existencia se sitúa en la esfera de la finitud, y, con ello, en la esfera de la naturaleza. Las manifestaciones particulares se diversifican, pues la forma de lo natural es la diversificación; consiste en que las determinaciones particulares se manifiestan como *singularidades*. Esta determinación abstracta contiene el fundamento de la necesidad de que lo que en el espíritu aparece como estadio particular, aparezca como forma particular natural que excluye a las demás y existe por sí misma. Al manifestarse en la naturaleza esta particularidad, es una particularidad natural; es decir, existe como principio natural, como determinación natural, particular. De aquí se desprende que todo pueblo, siendo la representación de un grado particular en la evolución del espíritu, es una *nación*, su contextura natural corresponde a lo que el principio espiritual significa en la serie de las formas espirituales.

Este aspecto natural nos hace penetrar en la esfera de lo geográfico, que contiene lo que pertenece al estadio de la naturaleza. En la existencia natural están contenidos juntamente los dos aspectos de esta esfera: por una parte la voluntad natural del pueblo o manera de ser subjetiva de los pueblos; mas esta, por otra parte, se presenta como naturaleza exterior, particular. El hombre, por cuanto es un ser que no es libre, sino natural, es un ser sensible y lo sensible se divide en dos aspectos: la naturaleza subjetiva y la externa. Este es el aspecto geográfico que, según la representación inmediata, pertenece a la naturaleza exterior. Por consiguiente, lo que hemos de considerar son diferencias naturales; que deben ser estimadas primeramente como posi-

bilidades particulares, de las cuales se desprende el espíritu y de este modo ofrecen la base geográfica. No nos proponemos conocer el suelo como un local externo, sino el tipo natural de la localidad, que corresponde exactamente al tipo y carácter del pueblo, hijo de tal suelo. Este carácter es justamente la manera como los pueblos aparecen en la historia universal y ocupan un puesto en ella. La conexión de la naturaleza con el carácter de los hombres parece contraria a la libertad de la voluntad humana. La llamamos la parte sensible, y cabría pensar que el hombre lleva la verdad en sí mismo e independientemente de la naturaleza. Tampoco debemos admitir una relación de dependencia, de tal modo que el carácter de los pueblos fuese formado por las condiciones naturales del suelo. No debemos pensar el espíritu como algo abstracto, que recibiera posteriormente su contenido de la naturaleza. Los que en la historia aparecen son espíritus particulares, determinados. La idea especulativa muestra cómo lo particular está contenido en lo universal, sin que por esto se vea este último oscurecido. Desde el momento en que los pueblos son espíritus con una forma particular, su manera de ser es una determinación espiritual, pero corresponde por otra parte a la manera de ser de la naturaleza. Lo que es en sí mismo existe de modo natural; así el niño es hombre en sí, y siendo niño, es hombre natural, que solo posee las disposiciones para ser, en sí y por sí mismo, hombre libre.

Esta consideración parece coincidir con lo que se dice de la influencia del clima sobre las circunstancias. Es creencia general y corriente la de que el espíritu particular de un pueblo coincide con el clima de la nación; se suele entender por nación el pueblo nativo. Esta manera de pensar es vulgar. Y por necesaria que sea la conexión entre el principio espiritual y el natural, no debemos atenernos al lugar común general, que atribuye al clima efectos e influencias particulares. Así se habla mucho y

con frecuencia del dulce cielo jónico, que se dice haber producido a Homero. Seguramente este cielo ha contribuido no poco a la gracia de las poesías homéricas; pero la costa del Asia Menor ha sido siempre la misma y lo sigue siendo, no obstante lo cual sólo ha salido un Homero del pueblo jónico. El pueblo no canta; es uno solo el que hace la poesía, un individuo; y si fueron varios los autores de los cantos homéricos, siempre tendremos que decir que eran individuos. No obstante la dulzura del cielo, no han vuelto a producirse Homeros, especialmente bajo el dominio de los turcos. El clima se determina en virtud de pequeñas particularidades; pero nada tenemos que ver con éstas, que tampoco ejercen ninguna influencia.

Tiene no obstante influencia el clima, por cuanto que ni la *zona cálida* ni la *fría* son suelo abonado para la libertad de los hombres, para que en ellas se desarrollen pueblos importantes en la historia universal. En su primer despertar, el hombre es conciencia natural inmediata, en relación con la naturaleza. Por lo tanto, prodúcese necesariamente una relación entre ambos. Toda evolución supone una reflexión del espíritu sobre sí mismo y frente a la naturaleza; es una particularización de lo espiritual en sí, frente a esta su inmediatez, que es precisamente la naturaleza. En esta particularización se presenta también el momento de lo natural, por ser éste igualmente una particularización; y se manifiesta la oposición entre lo espiritual y lo externo. Por tal razón, el punto de vista natural es el primero sobre el cual el hombre puede llegar a alcanzar una libertad interior. Por cuanto el hombre es primero un ser sensible, es indispensable que en la conexión sensible con la naturaleza pueda adquirir la libertad, por reflexión sobre sí mismo. Mas cuando la naturaleza es demasiado poderosa, esta liberación es difícil. El ser sensible del hombre y su desviación de este ser sensible constituye su manera de ser natural; como tal, lleva esta en sí la nota de la cantidad.

Por eso desde el principio, no debe ser demasiado poderosa la conexión con la naturaleza.

La naturaleza en general, comparada con el espíritu, es algo cuantitativo; su poder no debe ser tan grande que pueda considerarse como todopoderosa. Los extremos no son favorables para el desarrollo espiritual. Ya *Aristóteles* ha dicho que cuando tiene satisfecha la premura de la necesidad, el hombre dirige sus miradas a lo universal y más alto.[1] Pero ni la zona cálida ni la fría permiten al hombre elevarse a la libertad de movimientos, ni le conceden aquella abundancia de medios, que le permite pensar en los intereses más elevados, espirituales. El hombre se mantiene en estas zonas harto embotado; la naturaleza lo deprime; no puede por lo tanto separarse de ella, que es lo que constituye la primera condición de una cultura espiritual elevada. La violencia de los elementos es demasiado grande, para que el hombre pueda vencerlos en la lucha y adquirir poderío bastante para afirmar su libertad espiritual frente al poder de la naturaleza. El hielo que hace encogerse a los lapones o el calor ardiente de África, son poderes demasiado grandes, para que, bajo su peso, adquiera el hombre la libertad de movimientos y aquella riqueza que es necesaria para dar forma consciente a una realidad culta. En aquellas zonas la necesidad es incesante y no puede evitarse nunca; el hombre se ve constantemente forzado a dirigir su atención a la naturaleza. El hombre necesita de la naturaleza para sus fines; pero cuando la naturaleza es demasiado poderosa, no se ofrece al hombre como medio. Por eso las zonas cálida y fría no son el teatro de la historia. Estas regiones extremas quedan excluidas del espíritu libre, desde este punto de vista.

Así es, en general, la *zona templada* la que ha de ofrecer el teatro para el drama de la historia universal; y dentro de la zona

[1] *Metaph.* A. 2. 982 b.

templada, la parte septentrional es la más adecuada. En ella el continente forma un amplio pecho, como decían los griegos, una síntesis de las partes del mundo. En esta formación se percibe la diferencia de que mientras en el Norte la tierra se desarrolla a lo ancho, en cambio, hacia el Sur, se escinde y deshace en varias puntas afiladas, como son América, Asia, África. Lo mismo ocurre con los productos de la naturaleza. En aquella parte septentrional, donde están conexionadas las tierras, se ofrecen una serie de productos naturales comunes, que se explican en la historia natural; en cambio en las puntas afiladas meridionales obsérvase el mayor particularismo. Así, en el aspecto botánico y zoológico, la zona septentrional es la más importante; se encuentran en ella la mayor parte de las especies animales y vegetales. En cambio, en el Sur, donde la tierra se escinde en partes puntiagudas, se individualizan más las formas naturales.

Si consideramos ahora las diferencias determinadas sobre las cuales podemos decir que se funda la diversidad de los espíritus de los pueblos, hemos de advertir que nos vamos a atener a las diferencias esenciales, generales, que se dan necesariamente en el pensamiento y son, al mismo tiempo, empíricas. La nota determinante conserva siempre su valor frente a la pluralidad, que en parte es producto del acaso. Destacar estas diferencias determinantes atañe a la consideración filosófica; debemos cuidar de no perdernos en una pluralidad informe. Esta se manifiesta en todo eso que se comprende bajo la palabra indeterminada: clima. Pero este punto ya lo hemos resuelto. Nos toca ahora detallar lo que se refiere a las diferencias naturales de orden general.

La determinación más general, entre las que interesan a la historia, es la *relación entre el mar y la tierra*. Con respecto a la tierra se presentan tres diferencias fundamentales. Nos encontramos, en primer lugar, con altiplanicies sin agua; en segundo lugar,

con valles surcados por ríos; y en tercer lugar, con litorales. Estos tres elementos son los más esenciales que se ofrecen al concepto que verifica la distinción. A ellos podemos reducir todas las demás determinaciones.

El primer elemento es el más determinado, fijo, indiferente, cerrado, informe; es la *altiplanicie*, con sus grandes estepas y llanuras, capaz, sin duda, de impulsar, pero con impulsos de naturaleza mecánica y violenta. Estas llanuras sin agua constituyen preferentemente la residencia de los *nómadas*; en el mundo antiguo, de los pueblos mongólicos y arábigos. Los nómadas tienen un carácter dulce y suave; pero constituyen el principio flotante, vacilante. No están encadenados al suelo, no saben nada de los derechos que la convivencia engendra enseguida con la agricultura. Este principio inestable tiene una constitución patriarcal, pero prorrumpe en guerras y rapiñas, así como en ataques a otros pueblos, que al principio son subyugados, pero con los cuales después se amalgaman los invasores. El vagabundaje de los nómadas es sólo formal, porque se limita a un círculo uniforme. Mas esta limitación lo es sólo de hecho; pues siempre existe la posibilidad de romperla. El suelo no está cultivado; puede hallarlo el nómada en todas partes; por eso un impulso exterior o interior puede inducir a los pueblos a trasladarse a otro lugar. No obstante, no alienta en ellos propiamente el espíritu de la inquietud. En las llanuras bajas de la altiplanicie, limitadas por países pacíficos, estos pueblos son impulsados al robo; en cambio las llanuras altas, cercadas de altas montañas, están habitadas por pueblos fuertes. Con las tribus de las llanuras bajas tropiezan los habitantes hostiles, que entran en conflicto con ellas; por lo cual estos nómadas se hallan en un estado de guerra exterior que los separa y divide. Esto desarrolla en ellos la personalidad y un espíritu de independencia indomable e impávido; pero también un sentido de aislamiento abstracto. La montaña es la patria de la vida pastoril; pero la variedad del

suelo permite también el desarrollo de la agricultura. Las grandes alternativas del clima, que pasan del crudo invierno al ardiente verano, y la gran variedad de peligros, fomentan el valor. Pero la vida de estos pueblos queda encerrada en su localidad. Cuando un pueblo de esta naturaleza siente demasiado la estrechez de su territorio, surge un jefe, que lo precipita inmediatamente sobre los valles fértiles. Pero no es este un afán irrefrenable de mudanza, sino que viene producido por una finalidad determinada. Los conflictos naturales de Asia permanecen en el plano de estas oposiciones.

Se trata, pues, aquí, de una altiplanicie rodeada de un cinturón de montañas. La segunda nota consiste en que esta masa montañosa se abra y fluyan de ella corrientes de agua, que brotan de las tierras altas y descienden quebrando el cinturón de montañas. Ordinariamente las altiplanicies están rodeadas de montañas; las corrientes de agua rasgan éstas y pueden formar valles bien abrigados, si la distancia hasta el mar es suficiente. En tal caso recorren una superficie más o menos larga, hasta desembocar en el mar. Las diferencias importantes son aquí: que los nacimientos de los ríos estén cerca del mar o no, y, por tanto, que tengan ante sí un litoral estrecho o, por el contrario, hayan de recorrer un largo camino que les obligue a formar un lecho muy prolongado; que las corrientes pasen por entre alturas moderadas o por grandes valles. En África el cinturón de montañas es rasgado por corrientes de agua; pero estos ríos llegan pronto al mar y el litoral es, en general, muy estrecho. En parte, ocurre lo mismo en la América del Sur, en Chile y en el Perú, así como en Ceilán. Chile y Perú tienen un litoral estrecho y no poseen agricultura. Otra cosa sucede con el Brasil. Por lo demás, puede suceder también que la altiplanicie esté formada por cadenas de montañas, que ofrezcan algunas, pero no muchas, superficies planas.

Una altiplanicie de este género vemos en el Asia Central, habitada por los mongoles (dando a este nombre su sentido más general). A partir del mar Caspio se extienden estepas semejantes hacia el Norte, hacia el mar Negro. Podríamos citar también los desiertos de Arabia, los desiertos de Berbería, en África, y los que existen en Sudamérica, alrededor del Orinoco, y en el Paraguay. Lo característico en los habitantes de estas altiplanicies, que en ocasiones no tienen más agua que la de las lluvias o la de la inundación de algún río (como las llanuras del Orinoco), es la vida patriarcal, la diseminación en familias. El suelo en que viven es estéril, o sólo momentáneamente fructífero. Los habitantes tienen su patrimonio, no en la tierra, de la que sacan escaso rendimiento, sino en los animales que emigran con ellos. Durante algún tiempo hallan estos animales pastos en las llanuras. Pero cuando éstas quedan agotadas, el rebaño se traslada a otras comarcas. Estos hombres son poco previsores; no acumulan para el invierno, por lo cual frecuentemente ven perecer la mitad del rebaño. Entre estos habitantes de la altiplanicie no hay relaciones jurídicas. En ellos se dan los extremos de la hospitalidad y del robo; esto último, especialmente cuando están rodeados por pueblos cultos, como les sucede a los árabes, que en estas empresas se sirven del caballo y del camello. Los mongoles se alimentan de leche de caballo; así el caballo es para ellos, al mismo tiempo, sustento y arma. Aunque ésta es la forma ordinaria de su vida patriarcal, acontece, sin embargo, a menudo que se reúnen en grandes masas y se ponen en movimiento hacia afuera, empujados por algún impulso. Estos hombres que antes tenían un ánimo pacífico, caen de pronto, como una inundación devastadora, sobre los países cultivados, y la revolución, que en ellos producen, no da más resultado que destrucción y soledad. Movimientos análogos impulsaron a los pueblos bajo el mando de Gengis-Kan y

Tamerlán. Estas invasiones destrozaron todo, desapareciendo luego, como una corriente devastadora que no obedece a ningún principio vivo. Bajando de las altiplanicies se llega a los valles estrechos de la montaña, donde viven montañeses pacíficos, pastores que practican al mismo tiempo la agricultura, como los suizos. En Asia existen también estos pastores; pero en número poco considerable.

Viene luego el país de la transición, el *valle*. Son estos valles formados por grandes corrientes de agua que discurren por la llanura tranquila. El suelo es fértil, por el acarreo de tierras; el terreno debe toda su fertilidad a las corrientes que lo han formado. Aquí surgen los centros de la cultura, que son independientes, pero no con la independencia sin límites del primer elemento, sino con una diferenciación, que no se lanza al exterior, sino que se convierte en cultura interior. Es el país más fructífero; se establece la *agricultura*, y con ella, se fijan los derechos de la vida en común. El suelo fértil produce por sí mismo el tránsito a la agricultura, de la cual surge inmediatamente la inteligencia y la previsión. La agricultura se rige por las estaciones del año; no es una satisfacción particular e inmediata de las necesidades, sino una satisfacción sobre base general. El cuidado del hombre no se reduce ya al día, sino que se extiende a largos plazos. Es preciso inventar instrumentos, y así surge la sagacidad de las invenciones y el arte. Se establece la posesión firme, la propiedad y el derecho y, con ello, la división en clases. La necesidad de instrumentos y de almacenes conducen a la vida sedentaria, implican la necesidad de atenerse a este suelo. Al formarse esta base, surgen las determinaciones de la propiedad y del derecho. La soledad natural cesa, gracias a esta independencia recíproca, definida, exclusiva, pero general. Sobreviene un estado de universalidad, que excluye lo puramente singular. Con ello se engendra la posibilidad de un gobierno general y, esencial-

mente, del imperio de las leyes. Surgen en estos países grandes imperios, y aquí comienza la fundación de Estados poderosos. Estas concreciones no se disparan en afanes hacia lo indeterminado, sino que tienden a fijarse en lo universal. En la historia de Oriente nos encontraremos con Estados que se hallan en situaciones semejantes: los imperios que surgieron en las márgenes de los ríos de China, del Ganges, del Indo y del Nilo.

En las épocas modernas, habiéndose afirmado que los Estados deben estar separados por elementos naturales, nos hemos acostumbrado a considerar al agua como elemento que separa. Frente a esto hay que afirmar que no hay nada que una tanto como el agua. Los países civilizados no son más que comarcas regadas por una corriente de agua. El agua es lo que une. Las montañas separan. Los países separados por montañas lo están mucho más que los separados por un río o incluso por un mar. Así los Pirineos separan a Francia y España. Cádiz estaba más ligado a América que a Madrid. Las montañas separan los pueblos, las costumbres y los caracteres. Un país está constituido por el río que corre por su centro. Las dos orillas de un río pertenecen propiamente al mismo país. Silesia es la cuenca del Oder. Bohemia y Sajonia son el Elba. Egipto es el valle del Nilo. Es una afirmación falsa la que los franceses impusieron durante las guerras de la revolución, diciendo que los ríos son las fronteras naturales entre los pueblos. Y lo mismo acontece con el mar. Es más fácil la comunicación entre América y Europa que en el interior de Asia o de América. Con América y con las Indias orientales los europeos han estado en comunicación constante, desde su descubrimiento; en cambio apenas han penetrado en el interior de América y de Asia, porque la entrada por tierra es mucho más difícil que por mar. Así vemos en la historia que la Bretaña y la Britania estuvieron sometidas durante siglos a la soberanía inglesa. Fueron necesarias muchas guerras para des-

unirlas. Suecia ha poseído Finlandia, así como Curlandia, Livonia y Estonia. En cambio Noruega no ha pertenecido a Suecia, sino que ha estado mucho más ligada a Dinamarca.

Así vemos que los países del tercer elemento se separan tan claramente de los del segundo, como éstos de los del primero. Este elemento tercero es el *litoral*, la tierra en contacto con el mar; son los países que están en relación con el mar y en quienes esta relación se ha desarrollado claramente. Todavía ofrece Europa señales de semejante diferenciación. Holanda, país en donde el Rhin desemboca en el mar, cultiva las relaciones marítimas; al paso que Alemania no se ha desarrollado por el lado de su río principal. Así Prusia constituye el litoral que domina la desembocadura del Vístula del lado de Polonia, mientras que la Polonia interior es completamente distinta y ha desarrollado otra conformación y necesidades distintas de las que siente el litoral, más desenvuelto en el sentido de la relación marítima. Los ríos de España tienen en Portugal su desembocadura. Podría creerse que España, poseyendo los ríos, debería tener también el nexo y relación con el mar; sin embargo, en este sentido se ha desarrollado mucho más Portugal.

El *mar* engendra, en general, una manera propia de vivir. Este elemento indeterminado nos da la representación de lo ilimitado e infinito; y al sentirse el hombre en esta infinitud, se anima a trascender de lo limitado. El mar es lo ilimitado; no tolera circunscribirse tranquilamente a las ciudades, como el interior. La tierra, el valle, fija el hombre al terruño y lo sitúa en una multitud de dependencias. Pero el mar lo saca de este círculo limitado. El mar alienta al valor; invita al hombre a la conquista, a la rapiña, pero también a la adquisición y la ganancia. La labor de adquisición se refiere a la particularidad de los fines, llamada necesidad. Ahora bien, el trabajo encaminado a satisfacer estas necesidades implica que los individuos se entierran en este círculo

de la adquisición. Mas si el afán de provecho les impulsa a surcar las aguas del mar, entonces la relación se invierte. Los que navegan quieren y pueden cosechar ganancias; pero el medio de que se valen implica inmediatamente lo contrario de aquello para que ha sido tomado; implica peligro y resulta contrario a lo que con él busca el hombre, por cuanto éste pone su vida y su fortuna en grave peligro. Por eso es por lo que el tráfico marítimo fomenta en el individuo la valentía, da al individuo la conciencia de mayor libertad, de más independencia. Así quedan la ganancia y la industria como sublimadas y convenidas en algo valiente y noble. El mar despierta la valentía. Los que navegan en busca de vida y riqueza, han de buscar la ganancia arrostrando el peligro; han de ser valientes, exponer y despreciar la vida y la riqueza. La dirección hacia la riqueza queda, pues, convertida, por el mar, en algo valiente y noble. Pero además, el trato con el mar incita a la astucia; pues el hombre tiene que habérselas aquí con un elemento que parece someterse pacíficamente a todo, que se acomoda a todas las formas y que, sin embargo, es destructor. Aquí la valentía va unida esencialmente a la inteligencia, a la mayor astucia. Justamente el mayor peligro está en las debilidades del elemento líquido, en su blandura, en ese su acomodarse a toda forma. Así, pues, la valentía frente al mar ha de ser, al mismo tiempo, astucia, puesto que tiene que habérselas con el elemento más astuto, más inseguro, más mendaz. La planicie infinita es absolutamente blanda; no resiste a la menor presión, ni aun a la de la brisa; parece infinitamente inocente, sumisa, amistosa, adaptada a todo; y precisamente esa facultad de acomodarse a todo es lo que convierte el mar en el elemento más peligroso y terrible. Frente a ese engaño, frente a ese poder, el hombre, *aes triplex circa pectus*, se lanza sobre un liviano leño, confiando solamente en su valor, y en su presencia de ánimo; y abandona la tierra firme para bogar por el inquieto

elemento, llevando consigo el suelo, fabricado por él mismo. La nave, cisne oceánico, que con sus movimientos raudos y sus curvas elegantes surca la planicie de las ondas dibuja en ella círculos perfectos, es un instrumento, cuya invención honra no menos la audacia que la inteligencia del hombre. Este aliento de la marina, este trascender de las limitaciones terrestres falta por completo en el edificio magnífico de los Estados asiáticos, aun cuando éstos lindan con el mar, como, por ejemplo, la China. Para ellos el mar es la cesación de la tierra. Estos Estados no tienen con el mar ninguna relación positiva. La actividad a que invita el mar es muy característica. El mar engendra un carácter peculiarísimo.

En estas tres determinaciones naturales se revela la dependencia esencial en que la vida de los pueblos se encuentra respecto de la naturaleza. Los caracteres más acusados son el del principio de la tierra firme y el del litoral marino. El Estado de más alta formación une las diferencias de ambos principios: la firmeza de la tierra y el carácter errabundo de la contingencia en la vida marina.

2. *El Nuevo Mundo*

El mundo se divide en el Viejo Mundo y el Nuevo Mundo. El nombre de Nuevo Mundo proviene del hecho de que América y Australia no han sido conocidas hasta hace poco por los europeos. Pero no se crea que la distinción es puramente externa. Aquí la división es esencial. Este mundo es nuevo no sólo relativamente sino absolutamente; lo es con respecto a todos sus caracteres propios, físicos y políticos. No tratamos de su antigüedad geológica. No quiero negar al Nuevo Mundo la honra de haber salido de las aguas al tiempo de la creación,

como suele llamarse. Sin embargo, el mar de las islas, que se extiende entre América del Sur y Asia, revela cierta inmadurez por lo que toca también a su origen. La mayor parte de las islas se asientan sobre corales y están hechas de modo que más bien parecen cubrimiento de rocas surgidas recientemente de las profundidades marinas y ostentan el carácter de algo nacido hace poco tiempo. No menos presenta la Nueva Holanda caracteres de juventud geográfica, pues si partiendo de las posesiones inglesas nos adentramos en el territorio, descubrimos enormes ríos que todavía no han llegado a fabricarse un lecho y se dilatan en inmensos pantanos. América está dividida en dos partes que, aunque unidas por un istmo, sin embargo no practican conexiones de tráfico. Las dos partes están más bien netamente separadas. América del Norte presenta a lo largo de sus costas orientales un ancho litoral, tras el cual se extiende una cadena de montañas –las montañas Azules o Apalaches, y más al Norte los Alleghany–. Ríos que nacen en estas montañas riegan las tierras del litoral, que ofrecen la más ventajosa base para los libres Estados norteamericanos, que empezaron aquí a fundarse. Detrás de aquella cadena de montañas corre de Sur a Norte, en unión de enormes lagos, el río de San Lorenzo, en cuyas orillas están situadas las colonias septentrionales del Canadá. Más hacia Occidente llegamos a la cuenca del enorme Mississippi con los ríos Missouri y Ohio, que, uniéndose al primero, vierten sus aguas en el golfo de México. Por la parte occidental de esta comarca hay otra larga cadena de montañas que atraviesa México y el istmo de Panamá, entrando en la América del Sur y cortándola a lo largo de poniente. El litoral así formado es, pues, estrecho y ofrece menos ventajas que el de América del Norte. Aquí están el Perú y Chile. Por la parte de Oriente corren hacia levante los enormes ríos Orinoco y Amazonas, formando grandes valles, que, sin embargo no son apropiados para convertirse

en países de cultura, ya que constituyen simplemente grandes estepas. Hacia el Sur corre el río de la Plata, cuyos afluentes tienen su origen unos en la cordillera y otros en las estribaciones septentrionales que separan la vertiente del Amazonas de la suya propia. En esta comarca están el Brasil y las repúblicas de habla española. Colombia está en el litoral septentrional de América del Sur, en cuyo occidente, a lo largo de los Andes, corre el río Magdalena, que vierte sus aguas en el mar Caribe.

El Nuevo Mundo quizá haya estado unido antaño a Europa y África. Pero en la época moderna, las tierras del Atlántico, que tenían una cultura cuando fueron descubiertas por los europeos, la perdieron al entrar en contacto con éstos. La conquista del país señaló la ruina de su cultura, de la cual conservamos noticias; pero se reducen a hacernos saber que se trataba de una cultura natural, que había de perecer tan pronto como el espíritu se acercara a ella. América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres. La fauna tiene leones, tigres, cocodrilos, etc.; pero estas fieras, aunque poseen parecido notable con las formas del viejo mundo, son, sin embargo, en todos los sentidos más pequeñas, más débiles, más impotentes. Aseguran que los animales comestibles no son en el Nuevo Mundo tan nutritivos como los del viejo. Hay en América grandes rebaños de vacunos; pero la carne de vaca europea es considerada allá como un bocado exquisito.

Por lo que a la raza humana se refiere, solo quedan pocos descendientes de los primeros americanos. Han sido exterminados unos siete millones de hombres. Los habitantes de las islas, en las Indias occidentales, han fallecido. En general todo el mundo americano ha ido a la ruina, desplazado por los euro-

peos. Las tribus de la América septentrional han desaparecido o se han retirado al contacto de los europeos. Decaen poco a poco y bien se ve que no tienen fuerza bastante para incorporarse a los norteamericanos en los Estados libres. Estos pueblos de débil cultura perecen cuando entran en contacto con pueblos de cultura superior y más intensa. En los Estados libres de Norteamérica, todos los ciudadanos son emigrantes europeos, con quienes los antiguos habitantes del país no pueden mezclarse.

Algunas costumbres han adoptado, sin duda, los indígenas al contacto con los europeos; entre otras la de beber aguardiente que ha acarreado en ellos consecuencias destructoras. En América del Sur y en México, los habitantes que tienen el sentimiento de la independencia, los *criollos*, han nacido de la mezcla con los españoles y con los portugueses. Sólo estos han podido encumbrarse al alto sentimiento y deseo de la independencia. Son los que dan el tono. Al parecer hay pocas tribus indígenas que sientan igual. Sin duda hay noticias de algunas poblaciones del interior que se han adherido a los esfuerzos recientes hechos para formar Estados independientes; pero es probable que entre esas poblaciones no haya muchos indígenas puros. Los ingleses siguen por eso en la India la política que consiste en impedir que se produzca una raza criolla, un pueblo con sangre indígena y sangre europea, que sentiría el amor del país propio.

En la América del Sur se ha conservado una mayor capa de población, aunque los indígenas han sido tratados con más dureza y aplicados a servicios más bajos, superiores, a veces, a sus fuerzas. De todos modos el indígena está aquí más despreciado. Se leen en las descripciones de viajes relatos que demuestran la sumisión, la humildad, el servilismo que estos indígenas manifiestan frente al criollo y aún más frente al europeo. Mucho tiempo ha de transcurrir todavía antes de que los europeos enciendan en el alma de los indígenas un sentimiento

de propia estimación. Los hemos visto en Europa, andar sin espíritu y casi sin capacidad de educación. La inferioridad de estos individuos se manifiesta en todo, incluso en la estatura. Solo las tribus meridionales de Patagonia son de fuerte naturaleza; pero se encuentran todavía sumidas en el estado natural del salvajismo y la incultura. Las corporaciones religiosas los han tratado como convenía, imponiéndoles su autoridad eclesiástica y dándoles trabajos calculados para incitar y satisfacer, a la vez, sus necesidades. Cuando los jesuitas y los sacerdotes católicos quisieron habituar a los indígenas a la cultura y moralidad europea (es bien sabido que lograron fundar un Estado en el Paraguay y claustros en México y California), fueron a vivir entre ellos y les impusieron, como a menores de edad, las ocupaciones diarias, que ellos ejecutaban –por perezosos que fueran– por respeto a la autoridad de los padres. Construyeron almacenes y educaron a los indígenas en la costumbre de utilizarlos y cuidar previsoramente del porvenir. Esta manera de tratarlos, es indudablemente, la más hábil y propia para elevarlos; consiste en tomarlos como a niños. Recuerdo haber leído que, a media noche, un fraile tocaba una campana para recordar a los indígenas sus deberes conyugales. Estos preceptos han sido muy cuerdamente ajustados primeramente hacia el fin de suscitar en los indígenas necesidades, que son el incentivo para la actividad del hombre.

Así pues, los americanos viven como niños, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados. Las debilidades del carácter americano han sido la causa de que se hayan llevado a América negros, para los trabajos rudos. Los negros son mucho más sensibles a la cultura europea que los indígenas. Los portugueses han sido más humanos que los holandeses, los españoles y los ingleses. Por esta razón ha habido siempre en las costas del Brasil más facilidades para la

adquisición de la libertad y ha existido, en efecto, gran número de negros libres. Entre ellos debe citarse al médico negro, *Dr. Kingera*, cuyos esfuerzos han dado a conocer la quinina a los europeos. Cuenta un inglés que en el amplio círculo de sus conocidos ha tropezado frecuentemente con negros que eran hábiles obreros y también religiosos, médicos, etcétera... En cambio, de entre los indígenas –todos libres– sólo encontró uno que tuviera voluntad de estudiar y que se hizo sacerdote; pero pronto murió por abuso de la bebida. A la débil constitución del americano hay que añadir la falta de los órganos con que puede ejercitarse un poder bien fundado: el *caballo* y el *hierro*. Esta falta de medios fue la causa principal de su derrota. Cuando ahora hablamos de los libres ciudadanos de la América del Sur, entendemos por tales los pueblos procedentes de sangre europea, asiática y americana. Los americanos propiamente dichos empiezan ahora a iniciarse en la cultura europea. Y allí donde han hecho esfuerzo por independizarse, ha sido merced a medios obtenidos del extranjero; es notable la caballería de algunos, pero el caballo procede de Europa. Sin embargo, todos esos Estados indígenas están ahora haciendo su cultura y no están aún a la altura de los europeos. En la América española y portuguesa, necesitan los indígenas librarse de la esclavitud. En la América del Norte les falta el centro de conjunción, en el cual no hay Estado posible.

Así pues, habiendo desaparecido –o casi– los pueblos primitivos, resulta que la población eficaz procede, en su mayor parte de Europa. Todo cuanto en América sucede tiene su origen en Europa. El exceso de la población europea ha ido a verterse en América. El caso puede compararse con lo que hace tiempo hemos visto en las ciudades imperiales alemanas. Estas ciudades tenían muchos fueros de comercio y hubo no pocos emigrantes que buscaron refugio en sus proximidades para gozar de esos derechos. Así junto a Hamburgo, nació Altona; junto a Franc-

fort, Offenbach; junto a Nüremberg, Fürth, y junto a Ginebra, Carouge. Por otra parte, muchos ciudadanos de esas ciudades, que habían hecho bancarrota y que en la ciudad no podían volver ya al ejercicio honroso de sus oficios, se establecieron en estas poblaciones vecinas, donde hallaban todas las ventajas que ofrecen dichos núcleos urbanos, como son la liberación de las cargas y deberes corporativos que se imponen en las viejas ciudades imperiales. Así, pues, junto a las ciudades cerradas hemos visto formarse lugares donde se practicaban los mismos oficios, pero sin la coacción corporativa. En relación semejante se halla Norteamérica con respecto a Europa. Muchos ingleses han ido a establecerse a aquellas tierras, donde no hay las cargas ni los impuestos que pesan en Europa sobre el comercio y la industria; llevan allá todas las ventajas de la civilización y pueden, sin estorbo, practicar sus oficios. La acumulación de medios e industrias europeos les ha permitido además sacar provecho del suelo virgen. Estos territorios se han convertido de ese modo en lugar de refugio, adonde van a parar las barreduras de Europa. En realidad esta emigración ofrece grandes ventajas; porque los emigrantes han suprimido muchas cosas que en su patria resultaban constrictivas y han llevado allá el tesoro del sentimiento europeo y de la cultura europea, sin las cargas que la oprimen. Para todos aquellos que quieran trabajar con energía y no encuentren en Europa labor a propósito, es, sin duda, América un excelente refugio.

Con excepción del Brasil, en América del Sur como en América del Norte se han instituido repúblicas. Comparemos, empero, la América del Sur (incluyendo en ella a México) con la América del Norte y percibiremos un extraordinario contraste.

En Norteamérica vemos una gran prosperidad, basada en el crecimiento de la industria y de la población, en el orden civil y en la libertad. Toda la federación constituye un solo Estado

y tiene un centro político. En cambio las repúblicas sudamericanas se basan en el poder militar; su historia es una continua revolución; Estados que estaban antes federados se separan, otros que estaban desunidos se reúnen, y todos estos cambios vienen traídos por revoluciones militares. Si consideramos más detenidamente las diferencias entre las dos partes de América, hallamos dos direcciones divergentes en la política y en la religión. La América del Sur, donde dominan los españoles, es católica. La América del Norte, aunque llena de sectas, es en conjunto protestante. Otra diferencia es que la América del Sur fue conquistada, mientras que la del Norte ha sido colonizada. Los españoles se apoderaron de Sudamérica para dominar y hacerse ricos, tanto por medio de los cargos políticos, como de las exacciones. Estando lejos de la metrópoli, su voluntad disponía de más amplio espacio. Usaron de la fuerza, de la habilidad, del carácter para adquirir, sobre los indígenas un enorme predominio. La nobleza, la magnanimidad del carácter español no emigraron a América. Los criollos, descendientes de los emigrantes españoles, continuaron exhibiendo las mismas arrogancias y aplastando bajo su orgullo a los indígenas. Pero los criollos se hallaban a su vez bajo la influencia de los españoles europeos y fueron impulsados por la vanidad a solicitar títulos y grados. El pueblo se hallaba bajo el peso de una rigurosa jerarquía y bajo el desenfreno de los clérigos seculares y regulares. Estos pueblos necesitan ahora, olvidar el espíritu de los intereses hueros y orientarse en el espíritu de la razón y la libertad.

En cambio los Estados libres de Norteamérica fueron *colonizados* por europeos. Hallándose Inglaterra dividida en puritanos, episcopales y católicos, todos enemigos entre sí, ocupando ahora unos, ahora otros el poder, hubo muchos ingleses que emigraron en busca de un lugar donde gozar de libertad religiosa. Eran europeos industriosos que se dedicaron a la agricultura,

al cultivo del tabaco y del algodón. Bien pronto surgió en este país una general tendencia al trabajo organizado; y la sustancia del conjunto resultaron ser las necesidades, la libertad y un procomún que, basado en los átomos o individuos, construyó el Estado como simple protección exterior de la propiedad. La religión protestante fomentó en ellos la confianza mutua; pues en la iglesia protestante las obras religiosas constituyen la vida entera, la actividad toda de la vida. En cambio, entre los católicos no puede existir la base de semejante confianza mutua, pues en los asuntos profanos domina el poder violento y la sumisión voluntaria; y esas formas llamadas constituciones constituyen tan sólo un recurso, que no protege contra la desconfianza. Así, pues, los elementos que se han establecido en Norteamérica son muy distintos de los de Sudamérica. No había aquí unidad eclesiástica ninguna que funcionase como vínculo firme de los Estados y que los refrenase. El principio de la industria vino de Inglaterra; la industria, empero, implica el principio de la individualidad; la inteligencia individual se forma en la industria y domina en ella. Así, los distintos Estados se han dado la forma correspondiente a las distintas religiones.

Si ahora comparamos la América del Norte con Europa, hallamos allá el ejemplo perenne de una constitución republicana. Existe la unidad subjetiva; pues existe un presidente que está a la cabeza del Estado y que –como prevención contra posibles ambiciones monárquicas– sólo por cuatro años es elegido. Dos hechos de continuo encomiados en la vida pública son: la protección de la propiedad y la casi total ausencia de impuestos. Con esto queda indicado el carácter fundamental; consiste en la orientación de los individuos hacia la ganancia y el provecho, en la preponderancia del interés particular, que si se aplica a lo universal, es solo para mayor provecho del propio goce. No deja de haber estados jurídicos y una ley jurídica formal; pero esta legalidad es

una legalidad sin moralidad. Por eso los comerciantes americanos tienen la mala fama de que engañan a los demás bajo la protección del derecho. Si por una parte la iglesia protestante produce el elemento esencial de la confianza, como ya hemos dicho, en cambio, por otra parte contiene la vigencia del sentimiento, el cual puede convertirse en los más variados caprichos. Cada cual –se dice desde este punto de vista– puede tener su propia concepción del mundo y, por lo tanto, también su propia religión. Así se explica la división en tantas sectas, que se dan a los extremos de la locura y muchas de las cuales tienen un servicio divino que se manifiesta en éxtasis y a veces en desenfrenos sensuales. El capricho llega al punto de que las diferentes comunidades o parroquias toman y dejan sus sacerdotes según les place. La iglesia, en efecto, no es algo que subsiste en sí y por sí, con un sacerdocio sustancial y una organización externa; sino que la religión se administra según el parecer de cada uno. En Norteamérica reina el mayor desenfreno en las imaginaciones y no existe esa unidad religiosa que se ha conservado en los Estados europeos, donde las disidencias se reducen a unas pocas confesiones.

Por lo que se refiere a la política en Norteamérica, puede decirse que el fin general no está aún fijamente establecido. Todavía no existe la necesidad de una conexión firme; pues un verdadero Estado y un verdadero gobierno sólo se producen cuando ya existen diferencias de clase, cuando son grandes la riqueza y la pobreza y cuando se da una relación tal que una gran masa ya no puede satisfacer sus necesidades de la manera a que estaba acostumbrada. Pero América no está todavía en camino de llegar a semejante tensión, pues le queda siempre abierto el recurso de la colonización y constantemente acude una muchedumbre de personas a las llanuras del Mississippi. Gracias a este medio ha desaparecido la fuente principal de descontento, y queda garantizada la continuación de la situación actual.

A la afirmación de que en nuestra época ningún Estado grande puede ser un Estado libre, suele oponerse el ejemplo de los Estados Unidos de América; en los cuales, se dice, puede verse cómo unos Estados republicanos de gran escala subsisten. Pero esto es insostenible. Norteamérica no puede considerarse todavía como un Estado constituido y maduro. Es un Estado en formación; no está lo bastante adelantado para sentir la necesidad de la realeza. Es un Estado federativo, que es la peor forma de Estado en el aspecto de las relaciones exteriores. Sólo la peculiar situación de los Estados Unidos ha impedido que esta circunstancia no haya causado su ruina total. Ya se vio en la última guerra con Inglaterra. Los norteamericanos no pudieron conquistar el Canadá; los ingleses pudieron bombardear Washington, porque la tensión existente entre las provincias impidió toda expedición poderosa. Por otra parte, los Estados libres norteamericanos no tienen ningún vecino con el cual estén en relación análoga a la que mantienen entre sí los Estados europeos; no tienen un Estado vecino del que desconfíen y frente al cual tengan que mantener un ejército permanente. El Canadá y México no son temibles; e Inglaterra sabe desde hace cincuenta años, que le trae más cuenta una América libre que sometida. Es cierto que las milicias de los Estados norteamericanos se mostraron en la guerra de la independencia tan valerosas como los holandeses bajo el dominio de Felipe II; pero cuando no está en juego la independencia, se desarrollan menos energías, y así en el año 1814, las milicias no sostuvieron con tanta firmeza el choque de los ingleses. Además América es un país costero. El principio fundamental de sus Estados es el comercio, principio muy parcial, que no tiene aún la firmeza del comercio inglés. Carece todavía de crédito y de seguridad en los capitales y no es aun bastante sólido. Por otra parte, sólo tiene por objeto los productos de la tierra y no géneros fabricados, artículos industriales. El interior de Nortea-

mérica, dedicado a la agricultura, hace grandes progresos; pero no se encuentra aún bastante cultivado. Se adquieren los terrenos con facilidad y a bajo precio y no se pagan impuestos directos; pero en cambio estas ventajas se hallan compensadas por grandes incomodidades. La clase agricultora no se ha concentrado aún, no se siente apretada, y, cuando experimenta este sentimiento, le pone remedio roturando nuevos terrenos. Anualmente se precipitan olas y olas de nuevos agricultores más allá de las montañas Alleghany, para ocupar nuevos territorios. Para que un Estado adquiera las condiciones de existencia de un verdadero Estado, es preciso que no se vea sujeto a una emigración constante, sino que la clase agricultora, imposibilitada de extenderse hacia afuera, tenga que concentrarse en ciudades e industrias urbanas. Sólo así puede producirse un sistema civil, y ésta es la condición para que exista un Estado organizado. Norteamérica está todavía en el caso de roturar la tierra. Únicamente cuando, como en Europa, no puedan ya aumentarse a voluntad los agricultores, los habitantes, en vez de extenderse en busca de nuevos terrenos, tendrán que condensarse en la industria y en el tráfico urbano, formando un sistema compacto de sociedad civil, y llegarán a experimentar las necesidades de un Estado orgánico. Es, por tanto, imposible comparar los Estados norteamericanos libres con los países europeos; pues en Europa no existe semejante salida natural para la población. Si hubieran existido aún los bosques de Germania, no se habría producido la revolución francesa. Norteamérica sólo podrá ser comparada con Europa cuando el espacio inmenso que ofrece esté lleno y la sociedad se haya concentrado en sí misma.

Por lo que se refiere a sus elementos, América no ha terminado aún su formación; y menos todavía en lo tocante a la organización política. Sin duda es un país independiente y poderoso; pero está aún en trance de formar sus momentos elementales. Sólo cuando el país entero sea poseído, surgirá un

orden de cosas fijo. Los comienzos, que en este sentido pueden observarse allí, son de naturaleza europea. Hoy todavía puede encontrar allí asilo el sobrante de los Estados europeos; pero cuando esto cese, el conjunto quedará encerrado y asentado en sí mismo. Por consiguiente, Norteamérica no constituye prueba ninguna en favor del régimen republicano. Por eso no nos interesa este Estado, ni tampoco los demás Estados americanos, que luchan todavía por su independencia. Sólo tiene interés la relación externa con Europa; en este sentido América es un anejo, que recoge la población sobrante de Europa. América, al ponerse en contacto con nosotros, había dejado ya de ser, en parte. Y ahora puede decirse que aún no está acabada de formar.

Por consiguiente, América es el país del porvenir. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica, acaso en la lucha entre América del Norte y América del Sur. Es un país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa. Se asegura que Napoleón dijo: "Cette vieille Europe m'ennuie". América debe apartarse del suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal. Lo que hasta ahora acontece aquí no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida. Mas como país del porvenir, América no nos interesa; pues el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérnoslas con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía empero, con aquello que no sólo ha sido y no sólo será, sino que es y es eterno: la razón. Y ello basta.

3. *El Viejo Mundo*

Una vez que hemos terminado con el Nuevo Mundo y los sueños que puede suscitar, pasemos al Viejo Mundo. Este es, esencialmente, el teatro de lo que constituye el objeto de nues-

tra consideración, de la historia universal. También aquí hemos de atender en primer lugar a los momentos y determinaciones naturales. América está escindida en dos partes, que aunque reunidas por un istmo, solo mantienen una conexión muy exterior. El Viejo Mundo consta de tres partes; ya el sentido que de la naturaleza tenían los antiguos, supo distinguirlas acertadamente. Esta división no es casual, sino que responde a una necesidad superior y es adecuada al concepto. El carácter de los países se diferencia en tres sentidos, y lo que da base esencial a esta diferencia es la distinta espiritualidad, no el capricho, sino una exigencia natural. Las tres partes del mundo mantienen pues, entre sí una relación esencial y constituyen una totalidad. Lo más característico es que se hallan situadas alrededor de un mar, que constituye su centro y que es una vía de comunicación. Tiene esto gran importancia. El mar *Mediterráneo* es elemento de unión de estas tres partes del mundo, y ello lo convierte en el centro de toda la historia universal. El Mediterráneo, con sus muchos golfos y bahías, no es un Océano, que empuja hacia lo indeterminado y con el cual el hombre sólo mantiene una relación negativa. El Mediterráneo invita al hombre a utilizarlo. El Mediterráneo es el eje de la historia universal. Todos los grandes Estados de la historia antigua se encuentran en torno de este ombligo de la tierra. Aquí está Grecia, punto luminoso de la historia. En Siria, Jerusalén constituye el centro del judaísmo y del cristianismo. Al Sudoeste se hallan la Meca y Medina, orígenes de la fe musulmana. Hacia el Oeste Delfos, Atenas, y más al occidente aún, Roma y Cártago. También al Sur está Alejandría, que constituye más aún que Constantinopla un centro, en el que se ha realizado la compenetración espiritual de Oriente y Occidente. Así pues, el Mediterráneo es el corazón del mundo antiguo, el que le condiciona y anima, el centro de la historia universal, por cuanto ésta se halla en sí relacionada. Sin

el Mediterráneo no cabría imaginar la historia universal; sería como Roma o Atenas sin el foro o sin las calles en donde todos se reunían. El Asia Oriental remota está apartada del proceso de la historia universal y no interviene en él. Igualmente la Europa septentrional no ingresa hasta más adelante en la historia universal; no interviene durante la Antigüedad. En esta edad la historia universal se limita a los países situados alrededor del Mediterráneo. El paso de los Alpes por Julio César, la conquista de las Galias y la relación que, por virtud de ella, mantienen los germanos con el imperio romano hace época en la historia universal. La historia universal también entonces franquea los Alpes. El Asia Oriental es uno de los extremos; los países situados al Norte de los Alpes constituyen el otro. El extremo oriente mantiene su unidad cerrada y no ingresa en el movimiento de la historia universal, como lo hace en cambio el otro extremo, el occidental. Los países situados al otro lado de Siria constituyen el comienzo de la historia universal; pero quedan luego inmóviles, apartados de su marcha. Los países de poniente acarrean la decadencia de la historia y el centro animador se encuentra alrededor del Mediterráneo. Constituye éste un gran ente natural, íntegramente activo; no podemos representarnos la marcha de la historia universal, sin considerar en su centro el mar como un elemento de enlace.

Las diferencias geográficas que se manifiestan en el todo, considerado como parte del mundo, han sido indicadas ya: son la antiplanicie, los valles y el litoral. Estas diferencias se hallan en las tres partes del Viejo Mundo; pero combinadas de tal modo que siempre las comarcas se distinguen por el predominio de alguna de ellas. África es, en general, el país en que domina el principio de la antiplanicie, de lo informe. Asia es la parte del mundo en que luchan los mayores contrastes; pero lo más característico es aquí el principio segundo, el de los valles

cultivados, que se encierran en sí mismos y que en sí mismos se mantienen. La totalidad consiste en la combinación de los tres principios, y esto acontece en Europa, la parte del mundo del espíritu, del espíritu unido en sí mismo y que se ha dedicado a la realización y conexión infinita de la cultura, pero manteniéndose, al propio tiempo, firme y sustancial. (Para América sólo quedaría el principio de lo no acabado y del no acabar). Según estas diferencias se manifiesta el carácter espiritual de las tres partes del mundo. En el África propiamente dicha, domina el aspecto sensible, en el cual el hombre se detiene; domina la imposibilidad absoluta de todo desarrollo. Sus habitantes tienen una gran fuerza muscular, que les capacita para soportar el trabajo, y una benevolencia de ánimo que va unida a una crueldad insensible. Asia es el país de los contrastes, de la disidencia, de la expansión, como África es el de la concentración. Uno de los lados del contraste es la moralidad, el ser racional universal, que, empero, se mantiene firme y sustancial; el otro lado es la oposición espiritual, el egoísmo, lo ilimitado de los apetitos y la desmedida extensión de la libertad. Europa es el país de la unidad espiritual, el tránsito de la libertad desmedida a lo particular; es el país del dominio de lo desmedido y de la elevación de lo particular a universal. En Europa el espíritu desciende dentro de sí mismo. *Ritter*[1] es quien mejor ha comprendido y expresado las diferencias entre estas tres partes. En él encontramos sugestiones ingeniosas, referentes al nexo de la evolución histórica posterior.

a) *África*. – África es, en general, el país cerrado; y mantiene este su carácter fundamental. Consta de tres partes, cuya, distinción es esencial. Las diferencias de su forma geográfica

[1] Ritter, Carlos, 1779-1859, famoso fundador de la geografía científica.

son tan marcadas que a estas condiciones físicas se vinculan también las diferencias del carácter espiritual. África consta, por decirlo así, de tres partes completamente separadas, sin relación alguna entre sí. Una de ellas es la situada al Sur del desierto de Sahara, el África propiamente dicha, la antiplanicie casi desconocida para nosotros, con estrechas fajas de litoral. La segunda es la situada al Norte del desierto, el África europea, por decirlo así, país costero. La tercera es la cuenca del Nilo, el único valle del África y en relación con Asia.

El *África septentrional* está a orillas del mar Mediterráneo y se extiende por el Oeste hasta el Atlántico. Está separada del África meridional por el gran desierto –mar seco– y por el Níger. El desierto separa más aún que el mar; y la manera de ser de los pueblos, que viven a orillas del Níger, muestra bien patente la separación. Es la comarca que se extiende hasta Egipto, y que al Norte tiene muchos desiertos de arena, cruzados por montañas; entre ellas hay valles fecundos, que la convierten en una de las partes más fértiles y magníficas del mundo. Aquí se encuentran las tierras de Marruecos. Fas (no Fez), Argel, Túnez, Trípoli. Puede decirse que esta parte no pertenece propiamente a África, sino más bien a España, con la cual forma una cuenca. El polígrafo francés *De Pradt*[1] dice por eso que en España se está ya en África. Esta parte es el África que vive en dependencia, cuya vida se ha desarrollado siempre como un reflejo de fuera. No ha sido teatro de acontecimientos históricos, sino que ha dependido siempre de grandes revoluciones. Fue primero una colonia de los fenicios que, en Cartago, llegaron a constituir un poder independiente; después perteneció a los romanos, luego a los vándalos, más tarde a los romanos del Imperio bizantino,

[1] De Pradt, Dominique Dufour, 1759-1837, desde 1808 arzobispo de Malinas, político de ideas muy variables y publicista muy fecundo. *Mémoires historiques sur la révolution d'Espagne*.

luego a los árabes, a los turcos, bajo cuyo dominio se desmembró, por último, en Estados piratas. Es un país que se ha limitado a compartir el destino de los grandes, destino que se decide en otras partes; no está llamado a adquirir una figura propia. Esta parte de África que, como el Asia anterior, está vuelta hacia Europa, debería anexionarse a Europa, como justamente ahora han intentado con fortuna los franceses.

En cambio *Egipto*, la cuenca del Nilo, que debe a este río su existencia, su vida, figura entre esas comarcas de las cuales hemos dicho que constituyen un centro, que están destinadas a ser un centro de gran cultura independiente. Tiene participación en el mar Mediterráneo, participación que si al principio fue interrumpida, se ejerció luego con gran actividad.

El *África propiamente dicha* es la parte característica de este continente. Comenzamos por la consideración de este continente, porque enseguida podemos dejarlo a un lado, por decirlo así. No tiene interés histórico propio, sino el de que los hombres viven allí en la barbarie y el salvajismo, sin suministrar ningún ingrediente a la civilización. Por mucho que retrocedamos en la historia, hallaremos que África está siempre cerrada al contacto con el resto del mundo; es un Eldorado recogido en sí mismo, es el país niño, envuelto en la negrura de la noche, allende la luz de la historia consciente. Su aislamiento no depende sólo de su naturaleza tropical, sino principalmente de su estructura geográfica. Todavía hoy es desconocido y no mantiene relación ninguna con Europa. La ocupación de las costas no ha conducido a los europeos al interior. Forma un triángulo; al Oeste la costa del Océano Atlántico, que hace un ángulo muy entrante en el Golfo de Guinea; al Este, desde el Cabo de Buena Esperanza hasta el Cabo Guardafui, la costa del gran Océano; al Norte, el desierto y el Níger. La parte septentrional está en camino de tomar un carácter distinto, por su relación con los europeos. La

nota característica es que, en conjunto, el país parece ser una altiplanicie y no tener más que un litoral muy estrecho, sólo en algunos lugares habitable. A esta línea costera sigue casi en todas partes una cinta pantanosa que constituye la base de un cinturón de montañas elevadas, rasgadas pocas veces por ríos; y aun estos ríos son de tal naturaleza, que no sirven para establecer relaciones con el interior, porque rompen en sitios muy estrechos, donde forman frecuentemente cascadas y remolinos tumultuosos, que interrumpen la navegación.

También el Norte de África, propiamente dicha, parece cerrado por un cinturón de montañas, las montañas de la Luna, que se extienden al Sur del Níger. La franja costera de África se halla en poder de los europeos desde hace siglos; pero en el interior sólo han comenzado a penetrar los europeos desde hace unos quince años.[1] Hacia el Cabo de Buena Esperanza han penetrado hace poco los misioneros en la montaña. En Mozambique, en la costa Oriental, al Oeste, a orillas del Congo y el Loango, junto al Senegal, que corre entre desiertos de arena y montañas, y al Gambia, se han establecido europeos en la costa; pero en los tres o cuatro siglos que llevan de conocer estas costas y de haberse establecido en algunos lugares de ellas, sólo de tarde en tarde y pasajeramente, han subido al cinturón de montañas, sin haber llegado a fijarse en ninguna. La franja costera es arenosa en parte y poco habitable; pero más al interior es fértil. Más hacia adentro, sin embargo, hállase aquel cinturón pantanoso, cubierto de una vegetación lujuriante, habitado al mismo tiempo por animales feroces y envuelto en una atmósfera pestilente, casi venenosa. Esto ha hecho que aquí, lo mismo que en Ceilán, sea casi imposible penetrar en el interior. Los ingleses y portugueses han enviado con frecuencia tropas

[1] Esto fue dicho en el curso universitario de 1824-25.

suficientes a estos lugares; pero la mayor parte han sucumbido en este cinturón pantanoso, y el resto ha sido vencido. Podría pensarse que, puesto que hay muchos ríos que atraviesan las montañas, es posible penetrar navegando por ellos. Pero en el Congo, que se considera como un afluente del Níger, y en el Orange, se ha visto que siendo navegables un trecho, están luego llenos de cataratas impracticables y muy numerosas. Dada esta contextura de la naturaleza, los europeos saben poco del interior de África; en cambio, de tiempo en tiempo, han salido de allí pueblos de tan bárbara condición que ha sido imposible entablar relaciones con ellos. Estas irrupciones sobrevienen de tiempo en tiempo y constituyen las tradiciones más antiguas de este continente. Sobre todo de los siglos XV y XVI existen noticias de que, en lugares muy alejados, se precipitaron sobre los habitantes pacíficos de las laderas y sobre los pueblos costeros enjambres abigarrados, terribles muchedumbres, que los empujaron hasta la costa. También en el Cabo de Buena Esperanza intentaron algo semejante; pero la invasión fue contenida al pie de las montañas. Algunas de las naciones establecidas en la costa occidental parecen ser restos de estas explosiones; y han sido más tarde sometidas y viven en un estado miserable. Sobre Abisinia y otras partes caen de cuando en cuando hordas de negros. Pero una vez que han desahogado su furia en las laderas o en la costa, se tranquilizan, se convierten en gentes pacíficas e industriosas; mientras en su primera acometida parecían incapaces de asiento. No se sabe si estas irrupciones se deben a algún movimiento interior, y cual sea éste. Lo que se conoce de estas bandas humanas es el contraste que ofrecen; pues mientras en sus guerras y expediciones los hombres muestran la más insensata inhumanidad y la crueldad más repugnante, una vez que se han desahogado viven tranquilos, en paz, y tratan con benevolencia a los europeos que les han visitado. Esto puede

decirse de los *fullahs*, de los *mandingos*, que viven en las terrazas montañosas del Senegal y Gambia.

En esta parte principal de África, no puede haber en realidad historia. No hay más que casualidades, sorpresas, que se suceden unas a otras. No hay ningún fin, ningún Estado, que pueda perseguirse; no hay ninguna subjetividad, sino sólo una serie de sujetos que se destruyen. Hasta ahora se ha consagrado poca atención a la singularidad de esta forma de conciencia en que aquí se aparece el espíritu. De las comarcas más diversas se tienen informes, que a la mayoría parecen increíbles; estos informes se cuidan más bien de enumerar particularidades terribles, por lo cual es difícil deducir de ellos un cuadro preciso, un principio, que es lo que aquí quisiéramos. La literatura de este tema es muy indeterminada y el que quiera ocuparse de detalles debe buscarlos en los libros conocidos. La mejor descripción de África se encuentra en la geografía de Ritter.

Nosotros nos proponemos perseguir el espíritu general, la forma general del carácter africano, deduciéndola de los rasgos particulares conocidos. Pero este carácter es difícil de comprende; porque es muy distinto de nuestra civilización, y resulta, para nuestra conciencia, algo totalmente alejado y extraño. Hemos de olvidar todas las categorías en que se basa nuestra vida espiritual; hemos de prescindir de estas formas. La dificultad está en que, a pesar de nuestros esfuerzos, ha de mezclarse siempre lo que llevamos en nuestra mente.

En general hemos de decir que en el interior de África la conciencia no ha llegado todavía a la intuición de una objetividad fija. La objetividad fija se llama Dios, lo eterno, lo recto, la naturaleza, las cosas naturales. El espíritu, al ponerse en relación con estas cosas fijas, se sabe dependiente de ellas; pero sabe también que son un valor, puesto que se eleva hasta ellas. Pero los africanos no han llegado todavía a tal reconocimiento de

lo universal; su naturaleza consiste en estar recluidos en sí mismos. Lo que nosotros llamamos religión, Estado, lo que es en sí y por sí, lo que tiene validez absoluta, no existe todavía para ellos. Los detallados relatos de los misioneros lo confirman por completo y el mahometismo es lo único que parece en cierto modo aproximar a los negros a la cultura Los mahometanos se las arreglan mejor para penetrar en el interior que los europeos.

Entre los negros es, en efecto, característico el hecho de que su conciencia no ha llegado aún a la intuición de ninguna objetividad, como, por ejemplo, Dios, la ley, en la cual el hombre está en relación con su voluntad y tiene la intuición de su esencia. El africano no ha llegado todavía a esa distinción entre él mismo como individuo y su universalidad esencial; impídeselo su unidad compacta, indiferenciada, en la que no existe el conocimiento de una ciencia absoluta, distinta y superior al yo. Encontramos, pues, aquí al hombre en su inmediatez. Tal es el hombre en África. Por cuanto el hombre aparece como hombre, se pone en oposición a la naturaleza; así es cómo se hace hombre. Mas por cuanto se limita a diferenciarse de la naturaleza, se encuentra en el primer estadio, dominado por la pasión, por el orgullo y la pobreza; es un hombre en bruto. En estado de salvajismo hallamos al africano, mientras podemos observarlo; y así ha permanecido. El negro representa el hombre natural en toda su barbarie y violencia; para comprenderlo debemos olvidar todas las representaciones europeas. Debemos olvidar a Dios y la ley moral. Para comprenderlo exactamente, debemos hacer abstracción de todo respeto y moralidad, de todo sentimiento. Todo esto está de más en el hombre inmediato, en cuyo carácter nada se encuentra que suene a humano. Por eso precisamente no nos es fácil imaginar su naturaleza por dentro; como no podemos compenetrarnos con un perro o con un griego, arrodillado delante de la estatua de Zeus. Sólo mediante

el pensamiento podemos alcanzar una inteligencia de su naturaleza; pero no podemos sentir más que aquello que es igual a nuestras sensaciones.

Así pues, en África encontramos eso que se ha llamado *estado de inocencia*, de unidad del hombre con Dios y la naturaleza. Es este el estado de la inconsciencia de sí. Pero el espíritu no debe permanecer en tal punto, en este estado primero. Este estado natural primero es el estado animal. El paraíso es el jardín en donde el hombre vivía cuando se hallaba en el estado animal y era inocente, cosa que el hombre no debe ser. El hombre no es realmente hombre hasta que no conoce el bien, hasta que no conoce la contradicción, el dualismo de su ser. Pues para conocer el bien tiene que conocer también el mal. Por eso el estado paradisíaco no es un estado perfecto. Ese primer estado de perfección, de que hablan los mitos de todos los pueblos, tiene el sentido de una base para la determinación abstracta del hombre. Pero ¿ha existido en la realidad dicho estado? Esta es ya otra cuestión. Aquí se ha confundido la base con la existencia. El concepto del espíritu, en efecto, es la base; y este concepto ha sido admitido como existente. Es también base para nosotros; pero es asimismo fin del espíritu el producirlo. En la existencia real, por lo tanto, es esto lo último aunque, como base, es lo primero. Mucho se habla de la superior inteligencia del hombre en el estado primitivo, de la cual daría testimonio la sabiduría de los indios en la astronomía etcétera…, así lo afirma *Schlegel*. Pero por lo que se refiere a la sabiduría de los indios ya hemos observado antes que esas tradiciones se han revelado muy pobres y que sus números son vanos y fantásticos.

Al disponernos a recorrer los momentos capitales del espíritu africano, habremos de indicar rasgos particulares que iluminan su esencia, aunque lo que nos importa es la representación general. Y refiriéndonos primero a la *religión* del africano, empe-

zaremos por decir que, según nuestra representación, la religión implica que el hombre reconoce un ser supremo, que existe en sí y por sí, un ser absolutamente objetivo, absoluto, determinante, una potencia superior frente a la cual el hombre se sitúa como algo más débil, como algo inferior. Este dios puede ser representado como espíritu o como poder de la naturaleza, gobernador de la naturaleza, aunque ésta no es la forma verdadera. O también ha dominado la intuición fantástica de que los hombres adoren el sol, la luna, los ríos, vivificando estas formas en la fantasía, aunque estas formas siempre han sido para ellos fuerzas absolutamente independientes. La religión comienza con la conciencia de que existe algo superior al hombre. Esta forma no existe entre los negros. El carácter del africano revela la primera oposición del hombre frente a la naturaleza. En este estado el hombre tiene la representación de que él está frente a la naturaleza, en contraposición, pero dominando sobre lo natural. Esta es la relación fundamental de que ya en *Herodoto* tenemos un remotísimo testimonio. Podemos compendiar su principio religioso en la frase que Herodoto enuncia: en África todos son hechiceros.[1] Es decir, que el africano, como ser espiritual, se atribuye un poder sobre la naturaleza; esto es lo que debemos entender por hechicería. Con esto coinciden aún hoy las referencias de los misioneros. Ahora bien, en la *hechicería* no está inclusa la representación de un Dios, de una fe moral; la hechicería representa la creencia de que el hombre es el poder supremo, cuya actitud, frente al poder natural, es la actitud del mando. No hay, pues, aquí adoración de un Dios espiritual, ni de un reino del derecho. Dios truena y no es reconocido. Para el espíritu del hombre Dios debe ser algo más que un trueno. Pero tal no es el caso entre los negros. Los africanos ven la naturaleza

[1] Herodoto, II, c. 33.

en oposición a sí mismos; dependen de la naturaleza y los poderes naturales son temidos por ellos. La corriente del agua puede ahogarlos; el terremoto puede derribar sus chozas; la cosecha, los frutos dependen del tiempo que haga; o llueve demasiado o demasiado poco; necesitan buen tiempo y lluvias; ni la lluvia ni el tiempo seco deben durar demasiado. Pero estos poderes naturales, el sol, la luna, los árboles, los animales, si bien son para ellos efectivamente poderes, no son poderes que obedezcan a una ley eterna, a una Providencia; no constituyen una fuerza fija, universal, de la naturaleza. El africano los ve reinar sobre sí; pero son para él fuerzas que el hombre a su vez puede dominar de una u otra manera. El hombre es señor sobre estos poderes naturales. No hay que pensar aquí en una adoración de Dios, ni en el reconocimiento de un espíritu universal, por oposición al espíritu del individuo. El hombre no conoce más que a sí mismo y se conoce como contrapuesto a la naturaleza; tal es la única razón que entre esos pueblos existe. Reconocen estos pueblos el poder de la naturaleza e intentan elevarse sobre ella. Así creen también que el hombre no perece naturalmente y que no la naturaleza sino la voluntad de un enemigo lo mata con sus hechicerías. Contra esto hacen pues, uso de la hechicería, como contra todos los poderes naturales.

Mas no todos los individuos poseen ese poder de hechicería, que sólo en algunas personas está condensado. Estas personas son las que dan órdenes a los elementos y esto es precisamente, lo que se llama hechicería. Hay muchos que se dedican exclusivamente a esta actividad de regular, de predecir y conseguir lo más conveniente para los hombres o los pueblos. Los reyes tienen ministros y sacerdotes, con una jerarquía perfectamente organizada, dedicados a hechizar, a mandar sobre los poderes naturales, sobre los meteoros atmosféricos. Cuando los hechizos de estos hombres llevan mucho tiempo sin manifestarse

eficaces, los hechiceros son apaleados. Cada lugar tiene sus hechiceros, que realizan ciertas ceremonias con toda clase de movimientos, danzas, ruidos y gritos y, en medio de toda esta embriaguez, ponen por obra sus disposiciones. Cuando el ejército está en campaña y la tormenta descarga con su terrorífico aparato, los hechiceros deben cumplir con su deber, amenazar a las nubes y mandarlas que se aquieten. Igualmente tienen que hacer llover en tiempos de sequía. Para conseguir todas estas cosas no ruegan a Dios; no se dirigen a una fuerza superior, sino que creen que por sí mismos pueden efectuar lo que quieren. La preparación para ello consiste en sumirse en un estado de extraordinario entusiasmo; por medio de cantos, de danzas violentas, de raíces o bebedizos embriagadores, se excitan sumamente y profieren entonces sus mandatos. Si transcurre tiempo sin que estos hechizos tengan el resultado apetecido, entonces ordenan que alguno de los presentes, acaso uno de sus más queridos parientes, sea sacrificado, y los demás devoran la carne de la víctima. En suma, el hombre se considera a sí mismo como lo más alto que puede dictar órdenes. A veces el sacerdote pasa varios días en ese estado, delira, sacrifica hombres, bebe su sangre y la da a beber a los presentes. Así, pues, de hecho solo algunos poseen el poder sobre la naturaleza y aun éstos solo cuando se encumbran sobre sí mismos en un estado de infame entusiasmo. Todo esto sucede entre los pueblos africanos, en general; en particular hay algunas modificaciones. Por ejemplo, el misionero *Cavazzi*[1] refiere muchos rasgos semejantes de los negros. Entre los *dracos* había sacerdotes, llamados *gitomes* que gozaban fama de proteger a los hombres por medio de amuletos contra los animales y las aguas.

[1] Cavazzi, Giovanni Antonio, † 1692 en Génova. *Istorica descrizione dei tre regni Congo, Malumba, Angola*. Bologna, 1687.

El segundo momento de su religión consiste en que se forjan intuiciones de su poder, situándolo fuera de su conciencia y haciendo imágenes de él. De una cosa cualquiera se figuran que tiene poder sobre ellos y la convierten entonces en genio; son animales, árboles, piedras, figurillas de madera. Los individuos adquieren estos objetos de los sacerdotes. Este objeto es entonces el *fetiche*, palabra que los portugueses han puesto en circulación y que procede de *feitizo*, hechizo. Aquí, en estos fetiches, se dijera al pronto que aparece la independencia frente al capricho de los individuos. Pero como esa misma objetividad no es otra cosa que el capricho individual, que se intuye a sí mismo, resulta que este capricho conserva siempre poder sobre sus imágenes. Eso que los negros se representan como el poder de tales fetiches no es nada objetivo, nada fijo y diferente de ellos mismos. El fetiche sigue estando en su poder; y es expulsado, derribado, tan pronto como no accede a la voluntad de sus poseedores. Los africanos, pues, hacen de otro un poder superior, se imaginan que esa otra cosa tiene poder sobre ellos y, sin embargo, conservan siempre dicha cosa en su propio poder. En efecto, si acontece algo desagradable que el fetiche no ha evitado; si los oráculos resultan falsos y se desacreditan; si no viene la lluvia y la cosecha sale mala, encadenan y apalean los fetiches o los destrozan y anulan, para crearse otros. Esto quiere decir que su dios permanece en su poder, que Dios es por ellos a capricho depuesto o instituido. Los africanos no superan, pues, su capricho propio. Estos fetiches no tienen independencia religiosa, ni menos artística; son siempre criaturas que expresan la voluntad de su creadores y que permanecen siempre en manos de éstos. En suma, esta religión no conoce relación alguna de dependencia. Lo mismo sucede en lo que se refiere a los espíritus de los fallecidos, a quienes atribuyen los africanos una función intercesora semejante a la de los hechiceros. Los falleci-

dos siguen siendo hombres. Pero aquí hay algo que señala hacia cierta mayor altura, y es la circunstancia de ser los fallecidos hombres que han dejado de tener realidad inmediata. De aquí procede el *servicio religioso a los muertos*; en el cual consideran a sus antepasados y a sus padres fallecidos como un poder frente a los vivos. Se dirigen, pues, a ellos, como a los fetiches. Los sacrifican, los conjuran; pero si estos sacrificios y conjuros no tienen buen éxito, entonces también castigan a los fallecidos, esparciendo sus huesos y profanándolos. Mas por otra parte, tienen la representación de que los muertos se vengan, si los vivos no acuden a satisfacer sus necesidades. Por eso suelen atribuir a los muertos sus desgracias. Ya hemos mencionado la opinión del negro, según la cual no es la naturaleza la que pone enfermo al hombre ni la que lo mata, sino que todo esto procede de la violencia ejercida por un hechicero o un enemigo, o de la venganza tomada por un muerto. Es ésta la superstición de la brujería, que también tuvo en Europa un reinado terrorífico. Esa hechicería, empero, es combatida por otros hechiceros más poderosos. Sucede a veces que el dispensador del fetiche no se siente propicio a permitir su actuación; pero entonces es apaleado y forzado a poner por obra sus hechizos. Un hechizo muy principal de los *gitomes* consiste en apaciguar a los muertos o en conjurarlos por medio de horribles abominaciones. Por mandamiento de los muertos, en quienes se encarnan los sacerdotes, se verifican sacrificios humanos, etc... Lo objetivo permanece, pues, siempre sometido al capricho. El poder de los muertos sobre los vivos es, sin duda, reconocido, pero no respetado; los negros mandan en sus muertos y les hacen hechizos. De esta manera, lo substancial no sale del poder del sujeto. Tal es la religión de los africanos. De aquí no pasa esta religión.

Hay ciertamente en esta religión una superioridad del hombre sobre la naturaleza. Pero esta superioridad se expresa en la

forma del capricho, siendo la voluntad casual del hombre la que está por encima de la naturaleza; además el hombre considera la naturaleza como un medio al cual no hace el honor de tratar según lo que es, sino que lo somete a los propios mandamientos de su albedrío. Sin embargo, hay en esto un principio más exacto que en la adoración de la naturaleza, considerada muchas veces como piadoso culto, por ser los fenómenos naturales obras de Dios, lo que implica, sin duda, que la obra del hombre, la obra de la razón, no es también divina. La conciencia que los negros tienen de la naturaleza no es conciencia de la objetividad de la naturaleza, ni menos conciencia de Dios como espíritu, como algo en sí y por sí superior a la naturaleza. Ni tampoco es en los negros el intelecto el que reduce la naturaleza a un medio, por ejemplo, surcando los mares y dominando la naturaleza en general. El poder del negro sobre la naturaleza es sólo un poder de la imaginación, una soberanía imaginada.

Por lo que se refiere a la relación del hombre con el hombre, el hecho de que el hombre sea colocado en el ápice, trae por consecuencia que el hombre no se tiene respeto ni tiene respeto a los demás hombres; éste, en efecto, habría de referirse a un valor superior, a un valor absoluto que el hombre llevara en sí mismo. Sólo cuando adquiere conciencia de un ser superior, puede el hombre adoptar un punto de vista, desde el cual tributa al hombre un respeto verdadero. Pero cuando el capricho es lo absoluto y la única objetividad firme que se presenta en la intuición, el espíritu no puede, en este estadio, conocer ninguna universalidad. Por eso entre los africanos no existe eso que se llama inmortalidad del alma. Tienen, sí, lo que nosotros llamamos espectros o fantasmas; pero esto no es la inmortalidad. La inmortalidad implica que el hombre es algo en sí y por sí espiritual, invariable, eterno. Los negros poseen, por lo tanto, ese perfecto *desprecio* del hombre que propiamente constituye la determinación funda-

mental por la parte del derecho y de la moralidad. Es increíble lo poco, lo nada que vale el hombre en África. Existe un orden, que bien puede considerarse como tiranía; pero que los negros no sienten como injusto. Entre otras, hay la costumbre extendida y permitida de comer carne humana. Tal sucede entre los *achantis,* en el Congo y en el litoral de oriente. Esta costumbre se nos aparece, desde luego, como salvaje, reprobable y que el instinto rechaza. Mas en el hombre no cabe hablar de instinto; esto obedece al carácter del espíritu. El hombre, por poco que se haya elevado en su conciencia, tiene respeto por el hombre como tal. En abstracto podría decirse que siempre la carne es carne, y que en esto sólo el gusto decide; pero la representación nos dice que precisamente es esta carne de hombre, carne que constituye una unidad con el cuerpo del que está teniendo la representación. El cuerpo humano es animal; pero es esencialmente cuerpo para un sujeto que se lo representa; un cuerpo, pues, que mantiene relaciones psicológicas. Mas entre los negros no sucede así, y el hecho de comer carne humana va unido al principio general africano; para el negro –hombre atenido a lo sensible– la carne humana es considerada como lo que es para la sensación, como carne nada más. Y no es que la carne humana sea usada generalmente como alimento. Pero en las fiestas centenares de prisioneros son martirizados, decapitados, y sus cuerpos entregados a los guerreros que los capturaron, los cuales los reparten. En algunos lugares se ha visto en los mercados vender carne humana. En caso de que muera un rico, se matan y consúmense centenares de hombres. Los prisioneros son muertos, y regularmente el vencedor devora el corazón del vencido. En las escenas de hechicería sucede con frecuencia que el hechicero mata al primero que se le antoja y reparte su cuerpo entre la multitud.

Si pues en África el hombre no vale nada, se explica que la esclavitud sea la relación jurídica fundamental. La única

conexión esencial que los negros han tenido y aún tienen con los europeos, es la de la esclavitud. En ésta no ven los negros nada inadecuado; y justamente los ingleses, que han hecho más que nadie por llegar a la abolición de la trata y de la esclavitud, son tratados como enemigos por los mismos negros. Para los reyezuelos es muy importante la venta de sus prisioneros o aun de súbditos propios; en este sentido la esclavitud ha tenido consecuencias más humanas entre los negros. Los negros son conducidos por los europeos a América y allí vendidos como esclavos. Sin embargo, la suerte del negro en su propia patria es casi peor; porque en ella existe igualmente la esclavitud. La base de la esclavitud, en general, es que el hombre no tiene aún conciencia de su libertad, y por lo tanto, queda rebajado al rango de una cosa, de un ser sin propio valor. En todos los reinos africanos, que han sido visitados por europeos, practícase la esclavitud natural. Pero entre el señor y el esclavo, sólo hay la diferencia del albedrío. La enseñanza que sacamos de este estado de esclavitud entre los negros, y que constituye la única parte interesante para nosotros, es la que ya conocemos por la idea, a saber: que el estado de naturaleza es el estado de la absoluta y constante injusticia. Todos los estadios intermedios entre este estado natural y la realidad del Estado racional, contienen también aspectos y momentos de injusticia. Por eso encontramos la esclavitud también en el Estado griego y en el Estado romano como encontramos la servidumbre de la gleba hasta en la Edad Moderna. Mas cuando existe en un Estado, es la esclavitud siempre un momento del progreso, que asciende sobre la existencia puramente sensible y aislada; es un momento de la educación, una manera de participar en la moralidad superior y en la educación superior aneja. La esclavitud es en sí y por sí injusta, pues la esencia del hombre es la libertad; pero para el ejercicio de la libertad se necesita cierta madurez. La elimina-

ción progresiva de la esclavitud es, pues, más conveniente que su súbita abolición.

No debe existir la esclavitud puesto que es en sí y por sí injusta, según el concepto de la cosa misma. El "deber" expresa algo subjetivo; como tal no es histórico. Falta al "deber" la moralidad sustancial de un Estado. La esclavitud no existe en los Estados racionales. Pero antes de que se formaran estos Estados la idea verdadera solo existe –en algunos de sus aspectos–, bajo la forma de un "debe ser"; aquí, la esclavitud es aun necesaria; representa un momento en el tránsito de un estado inferior a otro superior. No cabe, pues, esperar que el hombre, por ser hombre, sea considerado como esencialmente libre. No fue libre esencialmente entre los griegos y los romanos mismos. El ateniense era libre sólo como ciudadano ateniense, etc. Que el hombre, por serlo, es libre, constituye una representación universal nuestra; aparte de esto, el hombre tiene valor en diferentes sentidos particulares. Los cónyuges, los parientes, los vecinos, los conciudadanos, tienen valor recíproco. Entre los negros este recíproco valor existe muy poco; entre los negros las sensaciones morales son muy débiles, o, mejor dicho, no existen. La relación moral primera, la de la familia, es indiferente por completo a los negros. Los maridos venden a sus mujeres. Los padres venden a sus hijos y, recíprocamente, éstos a aquéllos, según las circunstancias. La difusión de la esclavitud ha hecho desaparecer todos los lazos del respeto moral, que nosotros tenemos unos para otros; y al negro no se le ocurre exigirse a sí mismo lo que nosotros nos exigimos unos a otros. No se preocupan para nada de sus padres enfermos; salvo a veces que les piden consejo. Los sentimientos de amistosa convivencia, de amor etcétera, implican un género de conciencia que ya no es simplemente la conciencia del sujeto singular. Así, cuando amamos a alguien, tenemos conciencia de nosotros mismos en el otro, o, como dice Goethe, tenemos el

corazón dilatado. Es el amor una dilatación del yo. La poligamia de los negros tiene muchas veces por finalidad el criar muchos hijos, que puedan ser vendidos como esclavos. Y no tienen la menor sensación de que esta conducta sea injusta. Este modo de obrar llega en los negros a términos inauditos. El rey del Dahomey tiene 3.333 mujeres. Los ricos poseen muchísimos hijos, que algo le traen. Cuentan misioneros que un negro llegó cierto día a la iglesia de los franciscanos quejándose amargamente de que había quedado reducido a la mayor miseria, después de haber vendido a todos sus parientes, incluso sus padres.

Lo característico en el desprecio que los negros sienten por el hombre no es tanto el desprecio a la muerte como la indiferencia por la vida. Ni el hombre tiene valor en sí, ni lo tiene la vida. La vida, en general, sólo tiene valor, por cuanto reside en el hombre un valor superior. El desprecio de la vida en el negro no es hartura de la vida, no es hastío casual, sino que la vida, en general, no tiene para el negro valor ninguno. Los negros se suicidan frecuentemente, cuando ven ofendido su honor o cuando son castigados por el rey. El que no se suicida en tales trances es tenido por cobarde. Los negros no piensan en la conservación de la vida, ni tampoco en la muerte. A este menosprecio de la vida debe atribuirse también la gran valentía de los negros, auxiliada por una enorme fuerza física, merced a la cual se dejan matar a millares en sus guerras con los europeos. En la guerra de los *achantis* contra los ingleses, aquéllos llegaban a las bocas de los cañones y no retrocedían aunque caían a centenares. Y es que la vida sólo adquiere valor cuando tiene por finalidad algo digno.

Si pasamos ahora a los rasgos fundamentales de la *constitución*, resulta de la naturaleza de este conjunto que no puede haber ninguna propiamente dicha. La forma de gobierno debe ser esencialmente la patriarcal. El carácter de este estadio es la arbitrariedad de los sentidos, la energía de la voluntad sensible;

mas en la arbitrariedad no se han desarrollado aún las relaciones morales, que tienen un contenido esencialmente universal, que no dejan prevalecer a la conciencia en su forma individual, sino que sólo en su interior universalidad le reconocen valor, bajo formas diversas, jurídicas, religiosas, morales. Cuando este punto de vista universal es débil o lejano, la convivencia política no puede tomar aquellas formas en las cuales el Estado se rige por leyes libres y racionales. Así, como hemos visto, incluso la moralidad familiar es poco intensa. En materia de matrimonio reina la poligamia, y con ella la indiferencia de los padres entre sí, de los padres para con los hijos y de los hijos unos con otros. No hay, pues, en general, lazo ni cadena alguna que refrene la arbitrariedad. En tales condiciones no puede surgir esa gran coordinación de individuos, a la que llamamos Estado; el cual descansa sobre la universalidad racional, que es la ley de la libertad. Para la arbitrariedad, la coordinación sólo puede ser impuesta por un poder externo, ya que en la arbitrariedad no hay nada que impulse a los hombres a unirse, puesto que la arbitrariedad consiste en imponer al hombre una voluntad particular. Por eso existe aquí la relación del *despotismo*; el poder exterior es arbitrario, porque no existe ningún espíritu común racional, del que pudiera ser el gobierno representación y actuación. A la cabeza hay un señor; pues la grosera sensualidad sólo puede ser domada por un poder despótico. El despotismo se impone porque doma la arbitrariedad, que puede tener orgullo, pero no valor en sí misma. La arbitrariedad del soberano único es, pues, estimable por el lado formal, porque produce la coordinación y constituye, por tanto, un principio más elevado que la arbitrariedad particular. La arbitrariedad, en efecto, debe producir coordinación; ya sea arbitrariedad de la sensación o arbitrariedad de la reflexión, la coordinación ha de ser hecha por el poder exterior. Cuando la arbitrariedad tiene sobre sí algo superior y

es impotente, se arrastra; pero tan pronto como llega al poder, se manifiesta con altanería, frente a aquello mismo ante lo cual acababa de humillarse. Por consiguiente ha de haber modificaciones numerosas en la manera de presentarse la arbitrariedad. Justamente allí donde vemos al despotismo producirse desenfrenadamente, se demuestra que la arbitrariedad se excluye a sí misma por la violencia. En los Estados negros, se encuentra junto al rey constantemente al verdugo; cuyo cargo tiene una gran importancia, porque así como el rey elimina a los sospechosos, perece el mismo rey a manos del verdugo cuando los nobles lo exigen. Pues siendo los subordinados tan desenfrenados como el monarca, limitan a su vez el poder del rey. En otras partes hay formas transitorias y, en general, el déspota tiene que ceder a la arbitrariedad de los poderosos. El despotismo adquiere la forma siguiente: existe, sin duda, al frente de todo, un cabecilla, al que llamaremos rey; pero debajo de éste están los nobles, los jefes, capitanes, con quienes el rey tiene que consultarlo todo y sin cuyo consentimiento no puede emprender ninguna guerra, ni firmar paz alguna, ni imponer ningún tributo. Así acontece entre los *achantis*; sirven al rey una multitud de príncipes tributarios y los mismos ingleses le pagan un tributo que reparte con sus jefes.

El déspota africano puede desarrollar más o menos autoridad y eliminar en ocasiones, por la astucia o por la fuerza, a este o a aquel cabecilla. Aparte de esto, los reyes poseen, además, ciertos privilegios. Entre los *achantis,* el rey hereda cuantos bienes dejan sus súbditos. En otros puntos, todas las muchachas pertenecen al rey y el que quiere una mujer tiene que comprársela al rey. Pero cuando los negros están descontentos de su rey, lo deponen y lo matan. Un reino, todavía poco conocido y que está en relación con el Dahomey, es el de Eyio. Este reino tiene algo así como una historia propia. Está situado muy en el interior, en una comarca

en que no hay más que grandes desiertos esquilmados. En general, siempre que se ha podido penetrar en el interior, se han encontrado grandes reinos. Así los portugueses cuentan, refiriéndose a épocas anteriores, que en las guerras salían a campaña unos doscientos mil hombres. El rey de Eyio dispone de unos doscientos mil hombres de caballería. Como ocurre entre los *achantis*, está rodeado de nobles, que no están sometidos incondicionalmente a su arbitrio. Cuando no gobierna bien, le envían una embajada que le entrega tres huevos de papagallo. Los enviados le hacen ciertas proposiciones: le dan las gracias por el trabajo que se ha tomado en gobernarlos bien, y le dicen que probablemente esta gran labor lo ha fatigado en demasía y, por lo tanto, necesita un sueño reparador. El rey les da las gracias por su celo y su consejo, reconoce que lo quieren bien y se retira a una estancia inmediata. Pero una vez en ella, no se acuesta a dormir, sino que manda que lo ahoguen sus mujeres. Así hace unos veinte años depusieron los nobles a un rey de los *achantis*, que vencido por las adulaciones de su mujer, residía en el reino de su suegro. Los nobles le invitaron a regresar el día de la fiesta y, como no lo hiciera, colocaron en el trono a su hermano.

Así, pues, este despotismo no es absolutamente ciego; los pueblos no son meros esclavos, sino que imponen también su voluntad. *Bruce*,[1] al atravesar el África oriental, estuvo en una ciudad en la cual el primer ministro es el verdugo; pero no puede cortarle la cabeza a nadie más que al rey. De esta manera la espada pende día y noche sobre la cabeza del déspota. Por otra parte, el monarca posee un poder absoluto sobre la vida de sus súbditos. Allí donde la vida no tiene valor, es derrochada sin escrúpulo. Los pueblos riñen batallas sangrientas, que duran a menudo ocho días seguidos y en las que perecen cientos de

[1] Bruce, James, 1730-94: *Travels to discover the sources of the Nile.*

miles de hombres. La decisión suele ser obra de un acaso, y entonces el vencedor aniquila cuanto encuentra a su alcance. Por lo demás, en muchos principados el verdugo, es el primer ministro. En todos los Estados de negros –y hay muchos– acontece poco más o menos lo mismo. La dignidad del jefe supremo es generalmente hereditaria, pero pocas veces es pacífica la sucesión. El príncipe es muy venerado; pero tiene que compartir el poder con sus valientes. También entre los negros hay tribunales y procesos. En el norte las costumbres se han suavizado, allí donde los moros han difundido el mahometismo. Los negros, con quienes los ingleses han entrado en contacto, eran mahometanos.

Este modo de ser de los africanos explica el que sea tan extraordinariamente fácil fanatizarlos. El reino del espíritu es entre ellos tan pobre y el espíritu tan intenso, que una representación que se les inculque basta para impulsarlos a no respetar nada, a destrozarlo todo. Se les ve vivir tranquilos y apacibles durante largo tiempo; pero son susceptibles en un momento de ponerse totalmente fuera de sí. Hay en su conciencia tan pocas cosas que merezcan estimación, que la representación que se apodera de ellos es la única eficiente y les impulsa a aniquilarlo todo. Toda representación que entra en el alma del negro, es aprehendida con toda la energía de la voluntad. Y en esta realización es destruido todo al mismo tiempo. Estos pueblos viven mucho tiempo tranquilos; pero de pronto les acomete una agitación y se ponen frenéticos. La destrucción, consecuencia de estos estallidos, procede de que lo que produce estos movimientos no es un contenido ni un pensamiento, sino un fanatismo más bien físico que espiritual. Así vemos frecuentemente pueblos que invaden la costa, poseídos de terrible furia, matando a diestro y siniestro, sin más fundamento que la rabia y la locura, con un valor que sólo el fanatismo posee. En estos Estados toda

decisión toma el carácter del fanatismo, de un fanatismo superior a toda fe. Un viajero inglés,[1] cuenta que cuando entre los *achantis* se ha decidido una guerra, tienen lugar primeramente ceremonias solemnes; una de ellas consiste en que el cuerpo de la madre del rey es frotado con sangre humana. Como preludio de la guerra, el rey decreta un asalto sobre su propia capital, para adquirir la furia necesaria. En una ocasión en que un pueblo que no había pagado tributo, iba a ser invadido como castigo, el rey le envió al residente inglés *Hutchinson*[2] un mensaje que decía: "Cristiano, ten cuidado y vela por tu familia. El mensajero de la muerte ha sacado su espada y alcanzará las nucas de muchos *achantis*; el sonido del tambor será la señal de muerte para muchos. Ven a donde se halla el rey, si puedes, y no temas por ti". Sonó el tambor; los guerreros del rey, armados de espadas cortas, comenzaron a asesinar y dio principio a una horrible carnicería. Cuanto los negros, furiosos, encontraban por las calles, era traspasado. Sin embargo, esta vez no murieron muchos; pues el pueblo había tenido noticias de lo que iba a pasar y se había puesto en salvo. En estas ocasiones, el rey manda matar a cuantos le son sospechosos y estas muertes toman el carácter de una acción sagrada. Así ocurre también en los entierros; todo tiene el carácter de lo desmedido y desaforado. Son muertos los esclavos del difunto; se dice que su cabeza pertenece al fetiche y su cuerpo a los parientes, que lo devoran. Cuando muere el rey de Dahomey –su palacio es enorme– se produce un desconcierto general en las habitaciones regias; se destruyen todos los instrumentos y comienza una matanza general. Las mujeres del rey (que, como se ha dicho, son 3.333) se disponen a morir. Es esta muerte para ellas una necesidad. Se arreglan y dejan que

[1] *Bodwich, T. Edw.* Mission from Cape Coast Castle to Ashantee. London, 1819, 2 vols.

[2] Fue residente en Kumassi, en 1817.

sus esclavos las maten. Quedan rotos en la ciudad y en el reino todos los lazos de la vida social; por todas partes imperan la muerte y el robo, y la venganza privada se desenvuelve libremente. En una de estas ocasiones, en seis minutos, murieron en palacio quinientas mujeres. Los altos funcionarios se apresuran a buscar un sucesor al trono, para que terminen el desenfreno y las matanzas.

El caso más terrible fue el de una mujer que gobernaba a los *takas*, en el territorio interior del Congo. Fue convertida al cristianismo; abjuró y volvió a convertirse nuevamente. Vivía en medio de una gran licencia, en lucha con su madre, a la que arrojó del trono. Fundó un Estado de mujeres, que se dio a conocer por sus conquistas. Públicamente declaró no sentir amor por su madre ni por su hijo. A éste, un niño pequeño, lo mató delante de una asamblea, se tiñó con su sangre y dispuso que hubiera siempre en palacio provisión de sangre de niño. Sus leyes eran terribles. A los hombres los expulsaba o los mataba; las mujeres tenían que dar muerte a sus hijos varones. Las mujeres embarazadas tenían que abandonar al campamento y dar a luz en la maleza. A la cabeza de estas mujeres realizó las más espantables devastaciones. Como furias invadían las hembras los poblados vecinos, comían carne humana, y como no cultivaban la tierra, se veían obligadas a mantenerse por medio del robo. Luego se les permitió a las mujeres utilizar como varones a los prisioneros de guerra, a quienes hacían esclavos, y darles la libertad. Todo esto duró muchos años. El que las mujeres vayan a la guerra es característico del África. En Achanti-Dahomey existe un cuerpo de mujeres con el que el rey hace expediciones. En Dahomey –parece aquí realizada una parte de la *República* de Platón– los niños no pertenecen a la familia, sino que son educados públicamente y repartidos por aldeas poco después de nacer. Un gran número de ellos rodea al rey. El que quiere casarse tiene que pagar en el Palacio Real algo

así como un par de táleros y recibe una mujer. Cada cual ha de quedarse con la que le toque, joven o vieja. Las mujeres del rey se encargan de estos candidatos al matrimonio; les dan primero una madre, a la que tienen que alimentar; luego han de volver para recibir la mujer.

De todos estos rasgos resulta que la característica del negro es ser indomable. Su situación no es susceptible de desarrollo y educación; y tal como hoy los vemos han sido siempre. Dada la enorme energía de la arbitrariedad sensual, que domina entre ellos, lo moral no tiene ningún poder. El que quiera conocer manifestaciones terribles de la naturaleza humana, las hallará en África. Lo mismo nos dicen las noticias más antiguas que poseemos acerca de esta parte del mundo; la cual no tiene en realidad historia. Por eso abandonamos África, para no mencionarla ya más. No es una parte del mundo histórico; no presenta un movimiento ni una evolución y lo que ha acontecido en ella, en su parte septentrional, pertenece al mundo asiático y europeo. En esta parte Cartago fue un momento importante y transitorio; pero siendo colonia fenicia, pertenece a Asia. Egipto habrá de ser considerado, al hablar del tránsito del espíritu humano de Este a Oeste; pero no pertenece al espíritu africano. Lo que entendemos propiamente por África es algo aislado y sin historia, sumido todavía por completo en el espíritu natural, y que sólo puede mencionarse aquí, en el umbral de la historia universal.

b) *Asia.* – Eliminada África, nos encontramos propiamente en el verdadero teatro de la historia universal. Entre los negros, no es negada todavía la voluntad natural del individuo. De esta negación surge la conciencia de ser en sí y por sí. Esta conciencia nace en el mundo oriental. Aquí se presenta un poder que existe en sí y por sí; y el hombre mismo sólo es en sí y por sí, cuando se relaciona con esta sustancialidad universal. Esta relación con

el poder substancial enlaza a los individuos unos con otros. Así es en Asia donde se ha producido lo moral de la conciencia del Estado. Asia es la parte del mundo donde se verifica el orto, en el sentido más general. Es verdad que todo país es, en rigor, a la vez, un Este y un Oeste; y en este sentido es Asia el Oeste de América. Pero del mismo modo que Europa es el centro y término del Viejo Mundo y el Oeste absoluto, así es Asia, en absoluto, el Este. En Asia despuntó la luz del espíritu, la conciencia de algo universal y, con ella, la historia universal.

Hemos de comenzar por un bosquejo de la naturaleza y formación geográfica de Asia. En África, las condiciones naturales fueron más bien negativas, en su referencia a la historia universal. En Asia son positivas; también tiene esta significación el gran sentimiento de la naturaleza propio de los asiáticos. De la misma manera que la naturaleza es la base de la historia, ha de serlo también de nuestra consideración de la historia. Lo natural y lo espiritual forman un conjunto vivo, que es la *historia*. La estructura física de esta parte del mundo muestra la existencia de grandes contrastes y la relación esencial entre ellos. En ella adquieren desarrollo y forma propia los diversos principios geográficos. Las dos clases de territorio, la altiplanicie y el valle, de que aquí se trata, constituyen en Asia el suelo de actividades humanas opuestas; pero se hallan en una relación mutua esencial y no están aisladas, como acontece, por ejemplo, en Egipto. Más bien es por el contrario característica de Asia la relación entre estas disposiciones opuestas.

Primeramente hay que excluir de nuestra consideración la parte septentrional, la Siberia. La estructura de este país no es propia para que constituyese el teatro de una cultura histórica y pudiese formar una figura propia de la historia universal. Las ventajas que pudieran derivarse de los ríos que bajan de los montes Altai al Océano, son anuladas por el clima. El resto de

Asia parece, a primera vista, como África, una altiplanicie con un cinturón de montañas, en donde están las más altas cimas del mundo. Este cinturón de montañas es una cordillera que se prolonga hacia afuera. Esta altiplanicie está limitada al Sur y Suroeste por el Mustag o Imaus, paralelamente al cual corre al Sur la cordillera del Himalaya. Hacia el Este, una cordillera, que va de Sur a Norte, separa la cuenca del Amur. Este país pertenece, en su mayor parte, a los mandchúes, que dominan sobre China y que originariamente practicaban una vida nómada, que hace todavía en verano el emperador chino. Al Norte están las montañas Altai y Sungar. En relación con las últimas, al Noroeste, el Mussart y, al Oeste, el Belurtag, que se une a su vez con el Mustag por la cordillera del Hindu-kush.

Esta elevada cordillera es rasgada por ríos caudalosos, que forman grandes llanuras, de enorme fertilidad y opulencia, y constituyen los centros de una cultura propia. Son muy distintas de las cuencas europeas, que consisten en valles más propiamente dichos con infinitas ramificaciones. Una de estas llanuras es la China, formada por el Hoang-ho y el Yang-tsé-kiang, el río amarillo y el azul, que circulan hacia el Este. Otra es la de la India, formada por el Ganges. Menos importante es el Indo, que forma en el Norte igualmente un país cultivado; el Penjab (más al Sur corre principalmente por llanuras arenosas). Finalmente están las comarcas del Tigris y el Éufrates, ríos que proceden de Armenia y del Oeste de las montañas persas. El mar Caspio posee también al Este y al Oeste valles fluviales; al Este, formados por el Oxo y Yaxartes (Gihen y Sihen) que desembocan en el lago Aral; el primero, el Gihen, desembocaba antes en el mar Caspio, pero se ha desviado. El espacioso territorio que se extiende entre el Belurtag y el mar Caspio constituye una amplia llanura con colinas, y tiene particular importancia para la historia universal. Hacia el Oeste, el Kyro y el Araxu (Kur y

Aras) forman una llanura menos ancha, pero también fructífera. El país montañoso del Asia central, al que se puede añadir la Arabia tiene, como altiplanicie, al mismo tiempo, el carácter de la llanura y de la montaña. Aquí el contraste se desarrolla en su mayor libertad. Aquí están en su centro la luz y las tinieblas, la magnificencia y la abstracción de la intuición pura –lo que suele llamarse orientalismo–. Persia, especialmente, figura en este grupo.

La llanura y la altiplanicie se hallan claramente caracterizadas. El tercer elemento es esa mezcla de principios, que se encuentra en el Asia anterior. A ella pertenece Arabia, país de los desiertos, altiplanicie de las dilatadas superficies, reino de la libertad indomable, cuna del más monstruoso fanatismo. A ella pertenecen también la Siria y Asia Menor, que se hallan unidas al mar y que constituyen el lazo con Europa. Su cultura pasó a Europa y estas comarcas están en constante contacto con Europa.

Tras esta mención de las notas geográficas, puede decirse algo acerca del carácter que, gracias a ellas, han adquirido los pueblos y la historia. Lo más importante es la relación de la altiplanicie con los valles fluviales. O más bien no es la altiplanicie misma, sino la montaña en sus estribaciones hacia la llanura, la que tiene una gran importancia para la historia universal. Hay que destacar, ante todo, la relación de los pueblos, que aquí tienen su asiento, con el carácter de la cultura de las llanuras. En los pueblos que pertenecen a la montaña, el principio originario es la ganadería; en la llanura, es la agricultura y la industria. El tercer principio, propio del Asia anterior, es el comercio con el extranjero y la navegación. Estos principios se presentan aquí abstractamente, entran en relaciones esenciales, produciendo así notas distintivas y formando principios comunes de la vida y del carácter histórico de los pueblos.

Así la ganadería, en los pueblos montañeses, conduce a tres estados diferentes. Por una parte, observamos la tranquila vida de los nómadas, que con sus limitadas necesidades, transcurre en círculo uniforme. Por otra parte, despiértase la inquietud en el afán de pillaje y robo que el nomadismo favorece. En tercer lugar, aparece el modo de ser de los conquistadores. Estos pueblos, sin desarrollarse en forma histórica, poseen, no obstante, un impulso poderoso que les lleva a cambiar su estructura, y aun cuando todavía no tienen un contenido histórico, sin embargo constituyen el comienzo de la historia. Su actividad inmediata, la cría de los caballos, camellos, ovejas –menos frecuente es la del ganado vacuno–, les empuja a una vida movediza, inestable, que, o se canaliza en un curso tranquilo y apacible, o se convierte en pillaje y rapiña, o, a veces, lleva a los nómadas a reunirse en grandes masas e invadir los valles fluviales. Estos hombres adoptan la cultura cuando, establecidos ya en los valles conquistados, pierden su carácter primitivo. Pero su aparición provoca enormes impulsos y ocasiona devastación y cambio en la figura externa del mundo.

El segundo principio es aquí para nosotros el más interesante; es el principio del valle fecundo, con el elemento de la agricultura. La agricultura por sí sola implica la cesación de la inestabilidad; implica el afianzamiento; exige cuidados y preocupaciones por el futuro; lo cual despierta la reflexión sobre algo universal, empuja a precaver las necesidades generales de la familia y desarrolla el principio de la propiedad y de las industrias. En este sentido se han desarrollado como grandes países cultos la China, la India, Babilonia. Pero han permanecido encerrados dentro de sí mismos; no han pasado al principio del mar, al menos después de haber conseguido la realización de su propio principio; y si lo hacen, ello no constituye un momento importante en su cultura. Así resulta que para que haya habido

una relación entre estos países y el resto de la historia, ha sido preciso que fueran ellos buscados y visitados por los demás. Este principio mediador es lo característico del Asia; la oposición entre el día y la noche o –dicho geográficamente– entre la llanura del valle y la cadena de las montañas constituye la nota propia de la historia asiática. La cintura de montañas, la altiplanicie y los valles son lo que caracteriza el Asia física y espiritualmente; pero éstos por sí mismos no constituyen los elementos históricos concretos, sino que es la oposición la que aquí entra absolutamente en relación: el hecho de que los hombres arraiguen en los fructíferos valles es, para la inestabilidad, para la inquietud, para el vagabundaje de los montañeses, objeto constante del anhelo. Dos términos opuestos entran esencialmente en relación histórica.

El *Asia anterior* contiene en unidad ambos momentos. Es este el país de la forma variada; lo que principalmente lo caracteriza es su relación con Europa. Nada de lo que aquí se ha producido ha quedado en el país mismo, sino que ha sido enviado a Europa. En esta parte de Asia hallamos el orto de los principios que no han sido perfeccionados en el suelo mismo de su nacimiento, sino que han recibido su pleno desarrollo en Europa. En esta parte de Asia se han originado todos los principios religiosos y políticos, cuya evolución ha acontecido en Europa. El Asia anterior se halla en relación con el Mediterráneo, Arabia, Siria, sobre todo el litoral, con Judea, Tiro y Sidón, inician en sus más antiguos tiempos el principio del comercio en dirección hacia Europa. En Asia menor, Troya, Jonia y Cólquida en el Mar Negro, con Armenia detrás, fueron puntos importantes de relación entre Asia y Europa. Pero también debemos citar la amplia llanura del Volga, a causa de haber sido lugar de tránsito, seguido por los inmensos enjambres asiáticos en su paso hacia Europa.

c) *Europa.* – En Europa las diferencias terrestres no dominan, ni como en África, ni menos aun como en Asia. No hay en Europa un núcleo firme de altiplanicie; ésta es en Europa algo subordinado. También el principio de la llanura permanece en segundo término; el Sur y el Oeste, sobre todo, ofrecen en variada sucesión valles rodeados de montañas y colinas. El carácter de Europa consiste, pues, en que las diferencias de la estructura física no acusan los contrastes marcados que acusan en Asia; son más suaves, más mezcladas, con oposiciones más difuminadas, dulcificadas y capaces de aceptar el carácter de tránsito. Sin embargo, en la estructura de Europa cabe distinguir tres partes. Pero como aquí las tierras altas no se contraponen a las bajas, la base de la división ha de ser distinta.

La primera parte es el *sur de Europa*, la tierra al sur de los Pirineos, la Francia meridional, la Italia, separadas por los Alpes del resto de Francia, de Helvetia y de Alemania; también hay que colocar en esta primera parte las comarcas orientales al sur del Danubio, con Grecia. Esta parte, que durante mucho tiempo ha sido el teatro de la historia universal, no tiene un núcleo, sino que se abre hacia afuera, hacia el Mediterráneo. Cuando el centro y el norte de Europa estaban aún incultos, encontró aquí su asiento el espíritu universal. Las comarcas del norte de los Alpes pueden, a su vez, dividirse en dos partes; la parte occidental, con Alemania, Francia, Dinamarca, Escandinavia es el *corazón de Europa*, el mundo descubierto por Julio César. Esta hazaña histórica de César, el haber inaugurado aquí la relación con la historia universal, constituye la hazaña viril; del mismo modo que la hazaña juvenil es la que llevó a cabo Alejandro Magno, incorporando el Asia anterior al Occidente. Pero Alejandro, en su empresa de encumbrar Oriente a la vida griega, no tuvo el éxito que tuyo César en la suya. La obra de Alejandro fue, sin duda, efímera; sin embargo, la relación, el vínculo por él creado

entre Oriente y Occidente fue luego la base de donde nacieron para Occidente grandes comienzos de la historia universal. Así, pues, la hazaña de Alejandro es en su contenido la más grande y la más bella para la imaginación; pero en sus consecuencias le sucedió lo que sucede al ideal, y es que desapareció enseguida. La tercera parte es el *nordeste de Europa*, que comprende las llanuras nórdicas típicas, que pertenecieron a los pueblos eslavos y constituyen la unión con Asia, sobre todo Rusia y Polonia. Estos países entran más tarde en la serie de los Estados históricos y conservan constantemente la conexión con Asia.

En la naturaleza europea no se destaca, pues, ningún tipo singular, como los que se destacan en los demás continentes. Por eso el hombre europeo es el más universal. Los modos de vida, que aparecen unidos a las distintas cualidades físicas, no se ofrecen aquí –donde las diferencias geográficas no se señalan tanto– con la separación y particularismo con que en Asia determinan la historia. La vida en la naturaleza es, al mismo tiempo, la esfera de lo contingente. Sólo en sus rasgos generales es esta esfera determinante y correspondiente al principio del espíritu. El carácter del espíritu griego, por ejemplo, brota del suelo mismo, país costero que favorece grandemente la separación de las individualidades. El imperio romano no habría podido sostenerse en medio de la tierra firme. El hombre puede vivir en todos los climas; pero los climas son limitados y por eso constituyen un poder que aparece con lo externo de lo que hay en el hombre. La humanidad europea aparece, pues por naturaleza, como la más libre, porque en Europa no hay ningún principio natural que se imponga como dominante. Las diferencias en el modo de vivir –que en Asia se ofrecen más bien en conflicto exterior– aparecen en Europa más bien como las clases sociales en el Estado concreto. La diferencia principal en sentido geográfico es la que existe entre el interior y el litoral. En Asia el mar no

significa nada; es más, los pueblos han vuelto la espalda al mar. En cambio en Europa, la relación con el mar es importante; he aquí una diferencia permanente. Un Estado europeo no puede ser un verdadero Estado si no tiene nexo con el mar. En el mar acontece esa versión hacia fuera que falta a la vida asiática, ese trascender de la vida allende sí misma. Por eso el principio de la libertad individual ha llegado a ser el principio de la vida de los Estados europeos.

III

División de la historia universal

La división de la historia universal nos ofrece una visión de conjunto que al mismo tiempo tiene la finalidad de hacer resaltar la conexión también según la idea, según la necesidad interna.

En la sinopsis geográfica hemos indicado ya, en términos generales, la orientación que toma la historia universal. El sol sale en Oriente. El sol es luz y la luz es la simple referencia universal a sí misma; es, por lo tanto, lo universal en sí mismo. Esta luz universal en sí misma es, en el sol, un individuo, un sujeto. Con frecuencia se ha descrito el despuntar de la mañana, la aparición de la luz y la ascensión del sol en toda su majestad. Tales descripciones habrán de acentuar el encantamiento, la estupefacción, el olvido infinito de uno mismo en la claridad. Mas cuando el sol lleva ya algún tiempo ascendiendo por el cielo, el asombro se modera y la mirada se ve constreñida a dirigir su atención sobre la naturaleza y sobre sí misma. Entonces ve su propia claridad, asciende a la conciencia de sí misma, vence la primera inactividad del asombro admirativo, para pasar al hecho, a la creación. Y al llegar la tarde habrá terminado de construir un edificio, un sol interior, el sol de su conciencia, producido por su trabajo; y ha de estimar este sol más que el sol exterior y habrá conseguido en su edificio estar con el espíritu en la relación en que estuvo al principio con el sol exterior o, mejor dicho, en una relación

libre, ya que este segundo objeto es su propio espíritu. Aquí está propiamente contenido el curso de toda la historia universal, el gran día del espíritu, por obra del espíritu que el espíritu mismo realiza en la historia universal.

La historia universal va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el término de la historia universal. Asia es el principio. Para la historia universal existe un Oriente κατ'ἐξοχὴν (por excelencia), aunque el Oriente es por sí mismo algo relativo; pues si bien la tierra es una esfera, la historia no describe un círculo alrededor de ella, sino que más bien tiene un orto, un oriente determinado, que es Asia. En Asia nace el sol exterior, el sol físico, y se pone en Occidente; pero en cambio aquí es donde se levanta el sol interior de la conciencia, que expande por doquiera un brillo más intenso. La historia universal es la doma de la violencia desenfrenada con que se manifiesta la voluntad natural; es la educación de la voluntad para lo universal y en la libertad subjetiva.

Nuestro objeto propiamente se manifiesta en la forma del *Estado*. El Estado es la idea universal, la vida universal, espiritual, en la cual los individuos por nacimiento se sumergen con la confianza y la costumbre, tienen su esencia y su realidad, su conocimiento y su voluntad, se dan valor a sí mismos y se conservan a sí mismos. Por lo tanto importa establecer aquí dos determinaciones fundamentales; primero, la substancia universal del Estado, el espíritu encerrado en sí mismo, el poder absoluto, el espíritu propio del pueblo; segundo, la individualidad como tal, la libertad subjetiva. La diferencia está en esto: o que la vida real de los individuos está constituida por la costumbre y conducta irreflexiva de esa unidad o que los individuos son reflexivos y personales, sujetos por sí mismos. En este sentido es como debe distinguirse la libertad *substancial* de la libertad *subjetiva*. La libertad substancial es la razón de la voluntad (razón

existente en sí misma); la cual entonces se desenvuelve en el Estado. Pero en esta determinación de la razón no existe todavía la propia evidencia y la propia voluntad, esto es, la libertad subjetiva, que se determina en el individuo a sí mismo y constituye la reflexión del individuo en su conciencia moral. En la libertad meramente substancial, los mandamientos y las leyes son en sí y por sí fijos; en cambio los sujetos se conducen en perfecta servidumbre. Ahora bien, esas leyes no necesitan corresponder a la voluntad propia; y los sujetos por consiguiente son aquí semejantes a los niños quienes, sin voluntad propia y sin propio conocimiento, obedecen a sus padres. Mas al producirse la libertad subjetiva y al descender el hombre desde la realidad exterior a las honduras de su espíritu, aparece el contraste de la reflexión que en sí misma contiene la negación de la realidad. En efecto, el retirarse de la realidad constituye ya en sí una oposición, uno de cuyos términos es Dios, lo divino, y el otro, el sujeto como algo particular. En la historia universal se trata tan sólo de producir la relación en que esos dos términos entran en absoluta unidad, en verdadera conciliación, una conciliación en la cual el sujeto libre no se sumerge y se pierde en la forma objetiva del espíritu, sino que obtiene su derecho independiente, pero al mismo tiempo el espíritu absoluto, la unidad objetiva cerrada, alcanza también su derecho absoluto. En la conciencia inmediata de Oriente, ambos términos están separados. Lo substancial se distingue también de lo individual; pero la oposición está todavía puesta en el espíritu.

La primera forma del espíritu es, pues, la *oriental*. La base del mundo oriental es la conciencia inmediata, la espiritualidad sustancial, no ya el conocimiento del arbitrio particular, sino el orto del Sol, el conocimiento de una voluntad esencial, que es por sí independiente, y con respecto a la cual el arbitrio subjetivo empieza conduciéndose como fe, confianza y obediencia. En

comprensión más concreta: la *relación patriarcal*. En la familia el individuo es un todo y, al mismo tiempo, un momento del conjunto, conviviendo en la finalidad común que al mismo tiempo, por ser común, tiene su existencia peculiar y es en ella objeto también para la conciencia de los individuos. Esta conciencia existe en el jefe de la familia, que es la voluntad, la acción encaminada al fin común, que cuida de los individuos, endereza la actividad de estos individuos hacia el fin común, los educa y los conserva en la conformidad del fin general. Los individuos no saben ni quieren nada fuera de ese fin y de su presencia en el jefe y en la voluntad del jefe. Esta es necesariamente la primera forma de la conciencia de un pueblo.

Lo primero que existe es, por tanto, el Estado; en el cual el sujeto no ha llegado todavía a su derecho. En este Estado domina una moralidad más bien inmediata, sin ley. Es la infancia de la historia. Esta forma se divide en dos aspectos. El primero es el Estado tal como está fundado en la relación familiar, un Estado de cuidados paternales que, por medio de advertimientos y castigos mantiene el conjunto, un reino prosaico, porque todavía no ha aparecido la oposición, la idealidad. Al mismo tiempo es también un reino de la duración: no puede variar por sí mismo. Esta es la forma del *Asia posterior* y, sobre todo, del imperio chino. En el otro aspecto, frente a esta duración espacial, se halla la forma del tiempo. Los Estados, sin cambiar en sí mismos, conservando su principio, se encuentran en un cambio infinito dentro de sus mutuas relaciones, en conflicto constante que les prepara una rápida decadencia. Por cuanto el Estado está orientado hacia fuera, se presenta el vislumbre del principio individual; la lucha, la disputa implica cierto recogimiento en sí, cierto apercibirse para lo que suceda. Este vislumbre aparece como algo más que la mera ley natural, más que la luz sin conciencia y sin fuerza; pero no es todavía la luz de la

personalidad que se conoce a sí misma. También esta historia es predominantemente ahistórica, pues es solamente la repetición del mismo ocaso mayestático. Lo nuevo, que se produce por la valentía, la fuerza, la nobleza, y sustituye a la suntuosidad anterior, sigue el mismo ciclo de decadencia y muerte. Esta caída no es, pues, una verdadera caída, porque estas variaciones incesantes no llevan a cabo ningún progreso. Lo nuevo, que viene a sustituir a lo muerto, se sumerge también en la decadencia; aquí no hay progreso y toda esta inquietud es una historia ahistórica. La historia, pues –exteriormente, es decir, sin nexo con lo antecedente–, se traslada al centro de Asia. Si quisiéramos proseguir la comparación con las edades de la vida humana, podríamos decir que esta es la mocedad. Perdida la calma y la confianza del niño, la mocedad se agita y se revuelve.

El espíritu oriental es además un espíritu intuitivo. La *intuición* es una relación inmediata con el objeto; pero de suerte que el sujeto queda sumido en la sustancialidad y no ha conseguido salir, escapar de la solidez y de la unidad y conquistar su libertad subjetiva. El sujeto no ha creado todavía el objeto universal; el objeto todavía no es un objeto renacido en el seno del sujeto. Su modo espiritual todavía no está representado, persiste en la relación de la inmediatez y posee el modo de la inmediatez. El objeto es, por lo tanto, un sujeto, está determinado de modo inmediato y tiene el modo de un sol natural; es, como éste, un producto de la fantasía sensible, no de la espiritual; es, por lo tanto, un hombre natural, aislado. El espíritu del pueblo, la substancia, es, pues, objetiva para los individuos y está presente en la forma de un hombre. La humanidad es siempre la forma suprema y más digna en que algo puede plasmarse. Un hombre es, pues, principalmente el sujeto, conocido por su pueblo como unidad espiritual, como forma de la subjetividad, en la cual el todo es uno. Tal es el principio del mundo oriental: que

los individuos no han logrado todavía en sí mismos su libertad subjetiva, sino que, como accidentes, adhieren a la sustancia, la cual empero no es una sustancia abstracta, como la de Spinoza, sino que tiene presencia, para la conciencia natural, en la forma de un jefe, al cual todo pertenece.

El poder sustancial contiene dos aspectos: el espíritu, que domina, y la naturaleza en oposición al espíritu. Estos dos momentos están unidos en el poder sustancial. Existe un señor que impone lo sustancial y que, como legislador, se opone a lo particular. Pero aquí no debemos limitar el poder soberano a eso que se llama gobierno profano, pues el gobierno eclesiástico o religioso no aparece todavía separado del profano. La soberanía en el mundo oriental puede llamarse teocracia. Dios es el regente profano, y el regente profano es Dios; ambos gobiernan en uno solo; el soberano es un Dios-hombre. Podemos distinguir tres formas en este principio.

El *imperio chino y mongol* es el imperio del *despotismo teocrático*. Aquí se encuentra el estado patriarcal. Un padre está al frente de todo y manda también sobre todas las cosas que nosotros solemos reservar a la conciencia moral. Este principio patriarcal está en China organizado en un Estado; entre los mongoles no se halla desarrollado tan sistemáticamente. En China manda un déspota, que dirige un gobierno sistemáticamente construido, en múltiples ramificaciones jerárquicas. El Estado determina incluso las relaciones religiosas y los asuntos familiares. El individuo carece de personalidad moral.

En la *India* constituyen la base las diferencias en que una vida popular desenvuelta se divide necesariamente. Aquí las castas señalan a cada cual sus derechos y sus deberes. A esta soberanía podemos darle el nombre de *aristocracia teocrática*. Sobre estas diferencias fijas se eleva la idealidad de la fantasía, idealidad que todavía no se ha separado de la sensible. El espíritu se eleva a

la unidad de Dios; pero no puede mantenerse en este ápice. Su afán de trascender de todo particularismo se manifiesta en una fiera y desazonada agitación, en una continua recaída.

En *Persia* la unidad sustancial se encumbra a la mayor pureza. Su manifestación natural es la luz. Lo espiritual es el bien. Podemos llamar esta forma *monarquía teocrática*. Lo que el monarca tiene que hacer es el bien. Los persas han tenido bajo su dominio una multitud de pueblos; a todos, empero, les han dejado que mantengan su peculiaridad. El imperio persa puede, pues, compararse a un imperio cesáreo. La China y la India permanecen fijas en sus principios. Los persas constituyen propiamente el tránsito entre el Oriente y el Occidente. Y si los persas son ese tránsito en lo externo, los egipcios constituyen el tránsito interno a la libre vida griega. En Egipto se manifiesta la contradicción de los principios. Resolverla es la misión del Occidente.

Ante nuestros ojos se halla la suntuosidad de la intuición oriental, la intuición de ese uno, de esa sustancia, a la que todo afluye y de la que nada aun se ha separado. La intuición fundamental es el poder, que, en firme cohesión propia, contiene toda la riqueza de la fantasía y de la naturaleza. La libertad subjetiva no ha llegado todavía a disfrutar de sus derechos, no tiene todavía honra por sí misma y sí sólo en el objeto absoluto. Los edificios suntuosos de los Estados orientales constituyen formas sustanciales, en los cuales están presentes todas las determinaciones racionales; pero lo están de tal modo que los sujetos siguen siendo meros accidentes. Estos giran en torno de un centro, en tono del soberano, que está al frente de todo, como patriarca, no como déspota en el sentido del imperio romano. Tiene que hacer que prevalezca lo moral y sustancial; tiene que mantener los mandamientos esenciales, que ya existen; y todo lo que, entre nosotros, pertenece a la libertad subjetiva, toma aquí su origen en el todo, en lo universal. Mas esta determina-

ción de la sustancialidad, precisamente por no haber asumido y superado en sí la oposición, se divide en dos momentos. La oposición no se ha desarrollado todavía en ella; por eso cae fuera de ella. Por una parte vemos la duración, lo estable. Por la otra parte, vemos la arbitrariedad que se destruye a sí misma. Lo que reside en la idea es esencialmente presente y existente; pero lo que importa es cómo existe y si sus momentos son reales, en su verdadera relación. Ahora bien, el momento de la subjetividad es un momento esencial del espíritu; por lo tanto, debe existir. Pero todavía no está conciliado, unido, y existe de un modo desapacible. Así, con el edificio suntuoso del poder único, al cual nada escapa y ante el cual nada puede adoptar una forma independiente, va unida la arbitrariedad indomable. La arbitrariedad desapacible, horrorosa, tiene lugar, por una parte, en el edificio mismo, en la mundanidad del poder de la sustancialidad. Por otra parte, también aparece fuera. Según la idea, no está en el suntuoso edificio. Pero tiene que existir, y existir en la máxima inconsecuencia y separada de esa unidad sustancial. Por eso, junto a los edificios de la sustancialidad oriental se encuentran los enjambres salvajes que descienden de los bordes de la meseta y se precipitan sobre los palacios de la paz, destrozándolos, arruinándolos, arrasando el suelo. Pero luego estos invasores se amalgaman con los conquistados y pierden su pureza; siendo, en general, indóciles a todo cultivo, se diseminan y dispersan sin resultado.

En el mundo oriental existen para nosotros Estados; pero en esos Estados no hay un fin como el que solemos llamar fin político. En el mundo oriental encontramos una vida del Estado y, en ella, vemos que se desenvuelve la libertad racional sustancial, es decir, realizada, pero sin que llegue en sí a la libertad subjetiva. El Estado, es lo que es pensado por sí sustancialmente, en la forma de un fin universal, sustancial para todos. Pero en el

mundo oriental el Estado es un abstracto; no es algo universal por sí mismo; el Estado no es el fin, sino el jefe. Esta forma puede, como hemos dicho, compararse con la niñez.

La segunda forma podría, en cambio, compararse con la mocedad. Esta comprende el *mundo griego*. Lo característico en ella es que aparecen una multitud de Estados. Este es el reino de la hermosa libertad. Aquí la individualidad se desarrolla en la moralidad inmediata. El principio de la individualidad, la libertad subjetiva, aparece aquí, pero encauzada en la unidad substancial. La moral es principio, como en Asia; pero la moralidad se imprime en la individualidad y, por lo tanto, significa el libre querer de los individuos. Aquí están reunidos los dos extremos del mundo oriental, la libertad subjetiva y la sustancialidad. El reino de la libertad existe, no de la libertad desvinculada, natural, sino de la libertad moral, que tiene un fin universal y que se propone no la arbitrariedad, no lo particular, sino el fin universal del pueblo, y lo quiere y lo conoce. Pero el reino de la hermosa libertad está aquí en unidad natural, ingenua, con el fin substancial. La reunión de lo moral y de la voluntad subjetiva es tal, que la idea se encuentra unida a una figura plástica: no está en uno de los lados, por sí sola, abstracta, sino que está enlazada inmediatamente con lo real; al modo como en una obra de arte bella lo sensible sustenta el sello y la expresión de lo espiritual. La moralidad ingenua no es todavía verdadera moralidad; sino que la voluntad individual del sujeto se halla en la costumbre inmediata del derecho y de las leyes. El individuo, pues, se halla en ingenua unidad con el fin universal. Este reino es, por lo tanto, verdadera armonía; es el mundo de las más graciosas –pero más efímeras– flores; es la figura más alegre, pero también la más inquieta, puesto que ella misma, por medio de la reflexión, ha de anular su pureza; es la máxima contradicción, puesto que los dos principios se encuentran aquí en unidad inmediata. Los

dos principios del mundo oriental están aquí unidos: la sustancialidad y la libertad subjetiva. Pero están unidos solamente en unidad inmediata, esto es, constituyen a la vez la mayor contradicción. En Oriente la contradicción está repartida entre los dos extremos, que entran en conflicto. En Grecia los dos extremos se hallan unidos. Pero esta unión, tal como en Grecia aparece, no puede subsistir. Pues la moralidad en la belleza no es la moralidad verdadera, no es la moralidad oriunda de la lucha de la libertad subjetiva que habría renacido de sí misma, sino que sigue siendo aquella primera libertad subjetiva y tiene, por lo tanto, el carácter de moralidad natural, en vez de haberse rehecho en la forma superior y más pura de la moralidad universal. Esta moralidad será, pues, la inquietud, que por sí misma se dispersa; y la reflexión de estos extremos sobre sí mismos ha de acarrear la caída de este reino. Y, por tanto, ha de ser seguida por la elaboración de otra forma superior, que constituye la tercera en la historia. En el mundo griego la interioridad incipiente, la reflexión en general, existe como un momento. El momento siguiente consiste en que esta reflexión interior, el pensamiento, la eficacia del pensamiento, se abre camino y crea un reino de un fin universal.

Y este es el principio de la tercera forma: la universalidad, un fin que como tal existe, pero en universalidad abstracta. Esta es la forma del *imperio romano*. Un Estado como tal es el fin a que sirven los individuos, para el cual los individuos lo hacen todo. Esta época puede llamarse la edad viril de la historia. El varón no vive en la arbitrariedad del señor ni en su propia arbitrariedad, arbitrariedad de la belleza. Ha de hacerse a la labor penosa de servir, y no en la alegre libertad de su fin. El fin es para él algo universal, sí; pero es también, al mismo tiempo, algo rígido a que ha de consagrarse. Un Estado, leyes, constituciones, son fines; a ellos sirve el individuo; en ellos, en el logro

de ellos; sucumbe y alcanza su fin propio: cuando ha alcanzado el fin universal. (Semejante reino parece hecho para la eternidad, sobre todo si lleva además implícito el principio de la satisfacción subjetiva, como en la religión; si llega, pues, a ser un sacro imperio romano. Pero éste pereció hace dos decenios).

El Estado comienza a destacarse abstracto; empieza a constituirse para un fin, en el que también participan los individuos; pero no con participación general y concreta. Los individuos libres son efectivamente sacrificados a la dureza del fin, al cual han de consagrarse en ese servicio para lo abstracto universal. El imperio romano ya no es el reino de los individuos, como lo fuera la ciudad de Atenas. Aquí ya no hay alegría, retozo, sino duda y amarga labor. El interés se separa de los individuos; pero éstos alcanzan en sí mismos la universalidad formal abstracta. Lo universal sojuzga a los individuos, que han de consagrarse a ello por entero; a cambio de lo cual estos individuos reciben en sí la universalidad, esto es, la personalidad; se tornan en su ser privado personas jurídicas. En el mismo sentido precisamente en que los individuos son incorporados al concepto abstracto de la persona, han de seguir el mismo destino los pueblos, considerados como individuos; bajo esa universalidad son sus figuras concretas aplastadas e incorporadas en masa. Roma se convierte en un panteón de todos los dioses y de todo espíritu, pero sin que estos dioses y este espíritu conserven su vida característica.

El tránsito al principio siguiente ha de considerarse como la lucha de la universalidad abstracta con la individualidad. A fuer de abstracta, esta regularidad debe descender a la subjetividad completa. El sujeto, el principio de la forma infinita, no se ha sustancializado a sí mismo y tiene que aparecer, por lo tanto, como dominio arbitrario: así queda establecida la conciliación profana del objeto. Pero la conciliación espiritual consiste en que la personalidad individual sea depurada y transfigurada en la

universalidad, existente en sí y por sí, como subjetividad en sí y por sí misma personal. Tal es la personalidad divina, que tiene que aparecer en el mundo, pero como lo universal en sí y por sí.

Si consideramos esta evolución detenidamente, en sus dos aspectos, hallamos que el reino del fin universal, como quiera que descansa sobre la reflexión, sobre la universalidad abstracta, lleva en sí mismo la oposición expresa, manifiesta. Este reino representa, pues, esencialmente la lucha dentro de sí mismo, con el resultado necesario de que sobre la universalidad abstracta adquiere preponderancia la individualidad arbitraria, el poder perfectamente contingente y enteramente profano de un señor. Originariamente existe la oposición entre el fin del Estado, como universalidad abstracta, y la persona abstracta. El principio de la universalidad abstracta está constituido, ha llegado a su realización, de manera que el individuo se adhiere a él; y así nace el sujeto como persona. Surge entonces el aislamiento de los sujetos en general. La universalidad, la universalidad abstracta que llega a ser propia de los sujetos hace, de éstos, personas de derecho, personas independientes y esenciales en su particularidad. Por otra parte nace con ello el mundo del derecho formal, abstracto, del derecho de propiedad. Ahora bien, como esta diseminación en la pluralidad de personas acontece al mismo tiempo en el Estado, resulta que este Estado no se presenta ya como lo abstracto del Estado frente a los individuos, sino como un poder del Señor sobre la individualidad. En lo abstracto, para el cual no ya el fin universal, sino el derecho personal es lo supremo, y dada esa diseminación, el poder, que es recogimiento, no puede ser otra cosa que violencia arbitraria, no poder racional del Estado. Así pues, cuando en el curso de la historia la personalidad se hace elemento predominante y ya el conjunto –diseminado en átomos– sólo exteriormente puede mantenerse

unido, aparece la violencia subjetiva de la soberanía como la más llamada a esta misión. Pues la legalidad abstracta consiste en no ser en sí misma concreta, en no haberse organizado en sí misma; y cuando llega a ser poder, sólo es un poder arbitrario, al modo de la subjetividad contingente, para el que mueve y manda; el individuo busca entonces en el derecho privado, ya desenvuelto, el consuelo de su perdida libertad. Aparece pues un poder arbitrario que compensa la oposición y establece paz y orden. Pero esta paz es, al mismo tiempo, absoluto desgarramiento interior; es una conciliación externa, la conciliación puramente profana de la oposición y, por tanto, es al mismo tiempo la sublevación de lo interno, que siente el dolor del despotismo. Así pues, para la superación de la oposición, hace falta además que sobrevenga una conciliación superior, verdadera, la conciliación espiritual; tiene que acontecer; pues, que la personalidad individual sea intuida, sabida y querida como purificada y transfigurada en sí misma para la universalidad. El espíritu, recluido en sus más hondas intimidades, abandona el mundo sin Dios, busca la conciliación en sí mismo y comienza la vida de su interioridad, de una interioridad colmada, concreta, que al mismo tiempo posee una sustancialidad que no atraiga solamente en la existencia exterior. Frente al imperio exclusivamente profano se contrapone ahora el imperio espiritual, el imperio de la subjetividad, que se conoce a sí misma en su esencia, el imperio del espíritu. Así llega a manifestarse el principio del espíritu, según el cual la subjetividad es la universalidad.

El imperio de la subjetividad que se conoce a sí misma es el orto del espíritu real. Con lo cual aparece el cuarto reino que, visto como aspecto natural, constituye la senectud del espíritu. La senectud natural es debilidad. Pero la senectud del espíritu es su perfecta madurez, en la cual el espíritu retorna a la unidad, pero como espíritu. El espíritu, como fuerza infinita, conserva

en sí los momentos de la evolución anterior y alcanza de esta manera su totalidad.

Han nacido, pues, la espiritualidad y la conciliación espiritual, y esta conciliación espiritual es el principio de la cuarta forma. El espíritu ha llegado a la conciencia de que el espíritu es lo verdadero. El espíritu está aquí para el pensamiento. Esta forma cuarta es necesariamente doble: el espíritu como conciencia de un mundo interior, el espíritu, que es conocido como la esencia, como la conciencia de lo supremo por el pensamiento, la voluntad del espíritu, es, por una parte, abstracta una vez más y anclada a la abstracción del espíritu. Por cuanto la conciencia se atiene a lo abstracto, queda lo profano una vez más entregado a sí mismo, a la fiereza y salvajismo, junto a los cuales camina la perfecta indiferencia para con lo profano; lo profano queda pues destinado a no verterse en lo espiritual, a no conseguir una organización racional en la conciencia. Esto es lo que constituye el *mundo mahometano*, suma transfiguración del principio oriental, máxima intuición de lo uno. Sin duda el mundo mahometano es por su origen posterior al cristiano; pero para que este llegase a ser la forma de un mundo, fue precisa la labor de muchos siglos y esta labor no quedó rematada hasta Carlomagno. El mundo mahometano, en cambio, se constituyó rápidamente, a causa de la abstracción del principio y llegó a ser imperio mundial antes que el cristiano.

La segunda forma del mundo espiritual existe cuando el principio del espíritu se transforma concretamente en un mundo. La conciencia, la voluntad de la subjetividad, como personalidad divina, aparece primero en el mundo en un sujeto individual. Pero luego se transforma en un imperio del verdadero espíritu. Esta forma puede llamarse el *mundo germánico* y las naciones a las cuales el espíritu universal ha insuflado ese su principio verdadero, pueden llamarse naciones germánicas. El imperio del espíritu

verdadero tiene por principio la conciliación absoluta de la subjetividad, existente por sí, con la divinidad, existente en sí y por sí, con lo verdadero y substancial; tiene por principio que el sujeto es libre por sí y sólo es libre por cuanto es conforme a lo universal y está sujeto a lo esencial: al reino de la libertad concreta.

A partir de este momento han de contraponerse el imperio *profano* y el imperio *espiritual*. El principio del espíritu, que existe por sí mismo, es, en su peculiaridad, libertad, subjetividad. El ánimo quiere estar en aquello a lo cual debe tener respeto. Mas este ánimo propio no debe ser contingente, sino el ánimo en su esencia, en su verdad espiritual. Esto es lo que nos revela Cristo en su religión; su propia verdad que es la del ánimo, debe ponerse en relación con la divinidad. Aquí la conciliación está realizada en sí y por sí. Mas porque es realizada en sí, comienza este estadio –a causa de su inmediatez– por una contraposición.

Históricamente, comienza, sin duda, con la conciliación verificada en el cristianismo, Pero como esta conciliación comienza precisamente ahora y como para la conciencia está realizada solamente en sí misma, se revela al principio una enorme antítesis, que luego aparece como injusticia, como algo que debe ser anulado. Es la contraposición entre el principio espiritual, religioso y el imperio profano. Pero este imperio profano ya no es el de antes; es ahora el imperio cristiano que, por lo tanto, debería ser conforme a la verdad. Mas el imperio espiritual tiene que llegar también a reconocer que lo espiritual se realiza en lo profano. Por cuanto ambos son inmediatos, pero sin que el profano haya extirpado la subjetividad arbitraria y sin que, por otra parte, el espiritual haya reconocido aún al profano, encuéntranse ambos imperios en lucha. El proceso no es, pues, una evolución pacífica y sin resistencias; el espíritu no camina pacíficamente a su realización. La historia progresa en el sentido de que las dos partes abandonen su parcialidad, su forma men-

daz. Por una parte está la realidad huera, que debe ser adecuada al espíritu, pero no lo es todavía; por eso debe perecer. Por otra parte el imperio espiritual es al principio un imperio eclesiástico, sumergido en la realidad exterior; y cuando el poder profano es oprimido exteriormente, se perjudica el eclesiástico. Esto constituye el punto de vista de la barbarie.

La conciliación, como ya he advertido, se ha verificado primero en sí; con lo cual, empero, debe verificarse también para sí. Por eso el principio tiene que comenzar con la más enorme contraposición; siendo la conciliación absoluta, tiene que ser la contraposición abstracta. Esta contraposición contiene de una parte, como hemos visto, el principio espiritual como principio eclesiástico y por otra parte la profanidad más fiera y salvaje. La primera historia es la hostilidad de ambos que, al mismo tiempo, están unidos, de manera que el principio eclesiástico es reconocido por la profanidad y, sin embargo, ésta no es la adecuada a aquel principio, debiendo empero –confesadamente– serlo. La profanidad, abandonada primeramente por el espíritu, es oprimida por la potencia eclesiástica; y la primera forma de la autoridad, en el reino espiritual, es tal que se sumerge en lo profano, con lo cual pierde su determinación espiritual y con ella su fuerza. El menoscabo de ambos términos contrapuestos trae consigo la desaparición de la barbarie y el espíritu encuentra la forma superior que le es universalmente digna, la racionalidad, la forma del pensamiento racional, del pensamiento libre. El espíritu recogido en sí mismo, concibe su principio y lo produce en sí, en su forma libre, en la forma del pensamiento, en la forma pensante, y así resulta capaz de caminar junto a la realidad exterior, de insinuarse en la realidad exterior y sobre la profanidad realizar el principio de lo racional.

El principio pensante, para poder hacer verdaderamente presa en la realidad exterior, necesita haber adquirido su forma

objetiva, la forma pensante. Sólo así puede el fin de lo espiritual quedar realizado en lo profano. La forma del pensamiento es la que lleva a cabo la conciliación fundamental; la profundidad del pensamiento es la conciliadora. Esta profundidad del pensamiento llegará a manifestarse en la profanidad, porque ésta tiene por territorio propio la subjetividad individual del fenómeno y en esta subjetividad brota el saber y el fenómeno viene a la existencia. Así pues, ha aparecido el principio de la conciliación de la Iglesia y el Estado, por el cual lo eclesiástico tiene y encuentra su concepto y su racionalidad en lo profano. Así desaparece la contraposición de la Iglesia y del llamado Estado; éste ya no está detrás de la Iglesia, ya no está subordinado a la Iglesia y la Iglesia no conserva ningún privilegio; lo espiritual ya no es ajeno al Estado. La libertad ha encontrado el medio de realizar su concepto y su verdad. Y así ha sucedido que, mediante la eficacia del pensamiento, de las determinaciones universales del pensamiento, que tienen por sustancia ese principio concreto, la naturaleza del espíritu, ha sido producido el reino de la realidad, el pensamiento concreto, conformemente a la verdad sustancial. La libertad encuentra en la realidad su concepto y ha elaborado la profanidad como un sistema objetivo de algo que en sí se ha tornado orgánico. El curso de esta superación constituye el interés de la historia. El punto en que la conciliación se verifica por sí misma, es pues, el saber; aquí es donde la realidad es rehecha y reconstruida. Tal es el fin de la historia universal; que el espíritu dé de sí una naturaleza, un mundo, que le sea adecuado, de suerte que el sujeto encuentre su concepto del espíritu en esa *segunda naturaleza*, en esa realidad creada por el concepto del espíritu y tenga en esa objetividad la conciencia de su libertad y de su racionalidad subjetivas. Este es el progreso de la idea en general; y este punto de vista ha de ser para nosotros lo último en la historia. El detalle, el hecho mismo de haber sido

realizado, eso es la historia. El trabajo que aún queda por hacer es la parte empírica. Al considerar la historia universal, hemos de recorrer el largo camino, que resulta ahora visible en conjunto. Por ese camino realiza la historia su fin. Pero la longitud del tiempo es algo completamente relativo; y el espíritu pertenece a la eternidad, sin que para él exista longitud propiamente. La labor que queda por hacer es precisamente esa: que ese principio se desenvuelva, se elabore, que el espíritu llegue a su realidad, llegue a la conciencia de sí mismo en la realidad.

PRIMERA PARTE

EL MUNDO ORIENTAL

Sinopsis

Debemos empezar nuestra tarea por los Estados que vemos en el mundo oriental. La difusión del lenguaje y la formación de los pueblos queda más allá de la historia. La historia es prosaica y los mitos no contienen aún historia. La conciencia de la vida externa nace con determinaciones abstractas; y en el momento en que se da la capacidad de formular leyes, surge también la posibilidad de considerar prosaicamente los objetos. Lo prehistórico es lo que antecede a la vida del Estado; queda, por lo tanto, más allá de la vida consciente de sí misma, y aunque aquí caben sospechas y presunciones, éstas no son todavía hechos. Así pudiera ser que se demostrase históricamente la antigua existencia de pueblos en las vertientes que descienden a los grandes valles del Asia; pero sólo la existencia moral es histórica y esta existencia ha empezado en dichos valles.

Hemos definido el carácter del mundo oriental. Hemos mostrado que la historia empieza aquí con la conciencia de un poder autónomo y sustancial, independiente del albedrío. Entre los negros, todavía no se niega la voluntad natural del individuo. Pero precisamente de esta negación es de la que nace la conciencia de ser en sí y por sí. Y esta conciencia despunta en el mundo oriental. El alba del espíritu se levanta aquí; pues el espíritu consiste en descender dentro de sí mismo. Aquí hay un poder que existe en sí y por sí; y el hombre no existe en sí y por

sí, sino por cuanto entra en relación con esa sustancia universal. Esta relación con el poder sustancial es la que da a los individuos un nexo entre sí. Por eso tenemos en *Asia* por primera vez un *Estado,* una convivencia bajo un principio universal, que posee la soberanía. Los Estados orientales son tan grandes y macizos, por la solidez de su principio. El *poder sustancial* no existe en la forma de la mera sustancialidad; no existe como una ley que obra con necesidad natural, sino en la forma de un gobierno. En la esfera de la naturaleza, la ley, el género, la naturaleza de los sujetos naturales no es objeto para estos. Pero en la esfera de lo humano, lo sustancial es esencialmente también objeto; el motor inmóvil es objeto para los que son movidos; los cuales conocen en él su propia esencia.

El poder sustancial contiene dos aspectos: el espíritu, que reina, y la naturaleza, que está en oposición al espíritu. Ambos momentos se hallan unidos en el poder sustancial. Hay un soberano que representa lo sustancial, que se opone, como legislador, a lo particular; y este soberano es a la vez una figura natural. La razón existe en sí como regidora, como subjetividad activa.

El mundo oriental tiene, pues, como su principio inmediato la sustancialidad de lo moral. Es la primera subyugación del albedrío, que se sumerge en esta sustancialidad. Las determinaciones morales se expresan en forma de leyes; pero de tal suerte que la voluntad subjetiva es regida por las leyes como por un poder externo; que nada interno, ni la intención, ni la conciencia moral, ni la libertad formal, existe; y que, por tanto, las leyes sólo se cumplen de un modo externo y sólo existen como un derecho coactivo. Nuestro derecho civil tiene también deberes coercibles; puedo ser obligado a devolver una propiedad ajena, a cumplir un contrato. Pero lo moral no reside, entre nosotros, solamente en la coacción, sino en el alma y en el sentimiento común. En Oriente se ordena el sentimiento de un modo exter-

no también; y aunque el contenido de la moralidad se halla dispuesto con rectitud, lo interno está convertido en algo externo. No falta la voluntad que lo manda; pero sí la que lo cumple por estar preceptuado interiormente. Mientras que *nosotros* obedecemos porque sacamos de nosotros mismos lo que hacemos, es en Oriente la ley algo que vale por sí mismo, sin necesidad de tal asistencia subjetiva. El hombre no percibe en la ley su propia voluntad, sino una voluntad ajena por completo a él. El espíritu se revela como simple espíritu natural, porque todavía no ha descubierto su interioridad.

¿Cuál es, según esto, el carácter, el modo del gobierno? El primer modo, en que el poder sustancial se realiza, consiste en que lo sustancial se desarrolla puramente en lo interior, sobre la esfera espiritual, y en que este desarrollo permanece en lo interior, es el imperio de la religión, de la moralidad y de la ciencia. Lo sustancial es aquí conocido; pero como un poder espiritual, en la esfera del pensamiento. El segundo modo consiste, por el contrario, en que lo sustancial aparece y es conocido en la forma real de la conciencia; es, pues, el poder que rige en la forma de un gobierno temporal. En Oriente, en el oriente del espíritu, esta distinción no llega a la conciencia. Como el espíritu, en su orto, no ha alcanzado todavía el ser por sí, la libertad, la interioridad, revélase como un mero espíritu natural; lo interno y lo externo, lo espiritual y lo natural no están todavía separados. El espíritu aparece, pues, en la forma de una realidad natural. Es menester decirlo aquí: el hombre es conciencia inmediata, tal como existe.

Así como lo exterior y lo interior, la ley y la conciencia, son todavía una misma cosa, así también lo son la religión y el Estado. La diferencia entre la espiritualidad como tal y un imperio temporal no aparece todavía en Oriente; la forma de gobierno, la constitución, puede definirse como una teocracia. El reino

de Dios es también un imperio temporal y el imperio temporal es también el reino de Dios. Lo que nosotros llamamos Dios no existe al principio; este Dios está todavía determinado en su contrario. La distinción y elevación a lo suprasensible no surge sino en la conciencia pensante. Mas en Oriente se halla el comienzo de la historia. Dios es allí solamente el Dios abstracto. Pero en su determinación natural Dios existe en figura presente; de tal suerte, que *el soberano temporal es Dios y Dios es el soberano temporal*. (En el cristianismo, Dios se halla también presente; pero en libertad concreta, como espíritu; Marcos, 1, 15; Mateo, 3, 2. A diferencia del reino de Dios oriental, el reino cristiano de Dios no pertenece al αἰὼν οὗτος, sino al αἰὼν μέλλων).[1]

La individualidad, en Oriente, todavía no ha entrado dentro de sí, todavía no ha levantado dentro de sí un imperio de libertad subjetiva. Lo teocrático no existe en la conciencia moral, no es un pensamiento, sino que existe en la unidad de lo espiritual y lo natural, unidad que se considera con frecuencia como lo supremo, pero que sólo puede ser el punto de vista ínfimo y desprovisto de concepto. El espíritu es lo soberano; y en unidad inmediata con lo natural carece de libertad. Aquí la ley moral se halla impuesta al hombre; no es su propio saber. El hombre no obedece libremente, sino que obedece, sin más. La ley de la voluntad es, para él, la ley de un déspota.

Considerando ahora más de cerca los imperios asiáticos, hemos excluido, entre las distintas partes del Asia por ahistóricas, el Asia Superior, mientras sus nómadas no aparecen sobre el terreno de la historia, y la Siberia. El resto del mundo asiático se divide en cuatro partes. La primera está constituida por los valles del río Amarillo y el río Azul, y la meseta del Asia central: China y los mongoles. La segunda, por el valle del Ganges y el

[1] No pertenece a esta época, a esta edad nuestra, sino a la futura.

del Indo. El tercer teatro de la historia son los valles del Oxo y Yaxartes, la meseta de Persia y los valles del Éufrates y el Tigris, a los cuales se agrega el Asia menor. El cuarto, el valle del Nilo.

La historia empieza con *China* y los *mongoles*, imperio de la teocracia. Ambos tienen el principio patriarcal por base de su vida política. Pero este principio se ha desenvuelto más en China, llegando a formar un sistema organizado de la vida pública. El monarca es jefe como patriarca y las leyes del Estado son leyes jurídicas y morales; de suerte que la ley moral se considera y cumple como ley del Estado. A la cabeza del régimen se halla necesariamente ese sujeto, el patriarca, el emperador, que sostiene y cohesiona todo el mecanismo. La esfera de la interioridad no llega, por tanto, aquí a la madurez, pues las leyes morales son consideradas como leyes del Estado; de suerte que aun la ley interna, aun el saber que el sujeto tiene del contenido de su voluntad, como su propia interioridad, aparece como un precepto jurídico externo, y lo jurídico, por su parte, tiene la apariencia de lo moral. Todo cuanto nosotros llamamos subjetividad se halla concentrado en el jefe del Estado; este jefe lo determina todo para bien, salud y dicha del conjunto.

El imperio mongol, por el contrario, tiene más bien la forma de un Estado clerical. En él el principio patriarcal se condensa en la sencillez de un imperio espiritual, religioso. El jefe de este imperio es el Dalai Lama, venerado como Dios. También es venerado en China y por una serie de pueblos para los cuales es el jefe espiritual. Estos soberanos mongoles no se han convertido, sin embargo, en jefes temporales. Pueden ser considerados como hombres-dioses. El emperador tiene más bien un matiz temporal; el Dalai Lama, un matiz espiritual, sin que en este imperio de lo espiritual se llegue a una verdadera vida política.

En la segunda forma, en el imperio *indio*, vemos disuelta la unidad del organismo político, esa perfecta maquinaria del

imperio chino. Los distintos poderes están desligados y son libres unos con respecto a otros. Estos poderes son esencialmente las clases. Pero estos miembros sueltos están absolutamente fijos, cada uno para sí, y convertidos por la religión en diferencias naturales; de suerte que la sujeción de los individuos, que parecen ganar con la liberación de las clases, se hace mucho más dura. El organismo del Estado ya no está aquí, como en China, determinado y dispuesto por el sujeto sustancial único; esto hace que las diferencias queden abandonadas a la acción de la naturaleza y se conviertan en diferencias de casta. Lo que aquí puede considerarse como constitución del Estado es la fijación de estos principios, de las diferencias entre las castas. Pero como estas diferencias aisladas tienen que enlazarse en el Estado para formar una unidad, el principio de cohesión, el punto unitario donde se unen las diferencias es la cohesión de la arbitrariedad y del acaso, cuyo señorío es enorme: es el despotismo de la *aristocracia teocrática*. Empieza con esto la diferenciación de la conciencia espiritual frente a los poderes laicos. Pero así como el carácter de lo que se llama poder laico es la inconexión de las diferencias varias, de igual modo, el principio espiritual es la separación abstracta de los distintos momentos de la idea universal. Esta idea encierra en sí la unificación de los máximos extremos: principio del pensamiento puro, representación de la pura simplicidad de Dios y veneración de las fuerzas universales y sensibles de la naturaleza. Fijado por sí mismo en extremos este principio totalmente abstracto, se fijan todos los momentos separados; su conexión es, pues, un continuo cambio, un errar sin término, un fiero vaivén entre los extremos, que ha de parecer locura a toda conciencia regulada y racional.

La tercera gran figura que surge frente a la inmóvil unidad de China y a la errante y desatada agitación india, es el imperio *persa*. China y Mongolia constituyen el principio propiamente

oriental. Atendiendo a las ya indicadas diferencias en la serie universal, podemos parangonar el principio indio con el griego y a Persia con los romanos. Persia ofrece la forma de la *monarquía teocrática*; tiene el principio de una monarquía, esto es, una constitución en la cual la cabeza es una voluntad individual, un soberano, pero en la cual también existe una legalidad, que el soberano comparte con sus súbditos, de suerte que el mismo rey es la legalidad de sus súbitos, el principio del bien. Tenemos, pues, un principio universal y puro en el Estado persa. Pero este principio se encuentra todavía en una forma natural; es el principio de la luz. Este principio universal rige al monarca como a cada uno de los súbditos, y el espíritu persa es el espíritu puro e iluminado, es la idea de un pueblo con libre moralidad, la idea de una libre y pura comunidad, pero que alberga esencialmente en sí el contrario de ese principio puro, en parte de un modo externo bajo la forma de un imperio hostil (Irán y los países de Arimán), y, en parte también, dentro de sí mismo, por cuanto la pura comunidad se hace soberana y erige un imperio terrenal. Este imperio está determinado por un principio universal, como el imperio romano está determinado por la universalidad abstracta. La comunidad persa está destinada por la universalidad de su principio, a ser dominante; pero con tal dominio, que comprende en su pureza los pueblos más heterogéneos, deja en libertad a las individualidades, y sólo las une mediante un lazo exterior. La unidad persa no es la unidad abstracta del imperio chino, sino que está destinada a dominar sobre muchos y muy distintos pueblos, reunidos bajo el suave poder de su universalidad; está llamada a lucir sobre todos como un sol de bendición, que los despierta y calienta. Este poder universal, que no es más que la raíz, permite a todo lo particular expansionarse libremente y dilatarse y ramificarse a su gusto. Por eso, en el sistema de estos distintos pueblos, los diversos principios se hallan com-

pletamente separados y viven unos junto a otros. Vemos pueblos de las más varias formas viviendo tranquilos y sin estorbo en el imperio persa; y puede decirse que en el sistema de los persas existen todos los principios particulares. Encontramos en esta muchedumbre de pueblos a los persas mismos; vemos también, por una parte, a los nómadas, y por otra parte, a los asirios, a los babilonios, a los sirios; y con este comercio e industria se desarrollaron la más loca sensualidad, la más turbulenta orgía, los pueblos de la costa siria, con su gran actividad comercial, mediante la cual establecen las relaciones con lo exterior y, entre ellos, los judíos, que tienen el Dios abstracto, el Dios espiritual. En medio de esta ciénaga, el Dios judío se nos presenta uno, único, como Brahma y, como éste, vivo solamente para el pensamiento; pero a la vez como un Dios celoso, que excluye los otros poderes que actúan en la religión india. Este gran imperio contiene viva en su seno la oposición y constituye, precisamente por esto, el tránsito activo y real en la historia universal. No permanece inmóvil, abstraído para sí, como la China y la India. La tradición de la historia universal, por cuanto es movimiento, progreso, comienza esencialmente con el imperio persa.

Si Persia constituye el tránsito externo a la vida griega, el interno lo suministra *Egipto*. El principio de Egipto es la simbolización de lo inmediato como compenetración de los contrarios abstractos y, en sí, resolución de su antagonismo. Pero esta compenetración aparece todavía aquí como la lucha entre los diversos contrarios, que se oponen en sí mismos, de suerte que la resolución no queda todavía afirmada, todavía no es realizada externamente. Estas determinaciones contradictorias no logran todavía dar a luz su unificación, sino que, proponiéndose este parto, conviértense para sí mismas y para los demás en el enigma, cuya solución representa el mundo griego, segundo principio de la historia universal.

Comparemos los destinos de estos imperios. El imperio de los dos ríos chinos es, en el mundo, el único imperio de la duración. Las conquistas no pueden hacer mella en este imperio. Asimismo el mundo del Ganges y del Indo se ha conservado; la falta de pensamiento que le aqueja es también imperecedera. Pero la India está esencialmente destinada a ser mezclada, vencida y oprimida. Mientras estos dos imperios continúan presentes sobre la tierra, nada queda de los imperios del Tigris y el Éufrates, sino, a lo sumo, un montón de ladrillos. El imperio persa, que es un tránsito, hubo de perecer, y los imperios del mar Caspio quedaron entregados a la vieja lucha del Irán y del Turán. El imperio del Nilo, en fin, sólo existe *bajo* la tierra, en sus muertos mudos, que se esparcen ahora por todo el mundo, y en las mayestáticas habitaciones de esos difuntos, pues lo único que queda aún sobre la tierra son magníficos sepulcros.

Tenemos, pues, ante nosotros, una sucesión necesaria, a cuya consideración detenida vamos a aplicarnos ahora.

I

China

Observación preliminar

La historia debe comenzar con el imperio chino, el más antiguo de que da noticia. Y su principio es de tal sustancialidad, que es a la vez el más antiguo y el más moderno para este imperio. Pronto vemos a China elevarse al estado en que hoy se encuentra. Pues como la antítesis entre el ser objetivo y el movimiento subjetivo hacia este ser falta todavía, la variabilidad es imposible y lo estático, que reaparece eternamente, reemplaza a lo que llamaríamos lo histórico. La China y la India se hallan todavía, por decirlo así, fuera de la historia universal; son la suposición de los momentos cuya conjunción determina el progreso viviente de la historia universal. Ni en la China ni en la India hay progreso, tránsito a otra cosa. En la India hay un progreso, como revela el parentesco de las lenguas; pero es un progreso subterráneo, meramente natural, ajeno a la conciencia; y lo propio de la cultura y de la conciencia es un progreso que no se funda en la difusión natural. La unión entre los contrarios –el espíritu sustancial y la subjetividad como tales– es tan firme, que ambos constituyen una cosa indivisible y, precisamente por ello, la sustancia no logra llegar a la reflexión sobre sí, a la subjetividad. Lo sustancial, que se manifiesta como lo moral, no reina, pues, como conciencia moral del sujeto, sino como des-

potismo del jefe. La representación de lo sustancial es autocrática; lo universal, que se manifiesta aquí como lo sustancial y lo moral, es, merced a semejante despotismo, tan imperioso, que ni la libertad subjetiva, ni por tanto la variación, han podido producirse. Desde que el mundo existe, estos imperios sólo han sabido desenvolverse dentro de sí. Son, en la idea, los primeros y a la vez los inmóviles.

La relación de China y los mongoles recuerda la del Imperio y el Papado. Existen un imperio temporal y otro espiritual. Por la agricultura y la constitución, la cultura domina en uno, mientras al lado existe un pueblo nómada, con una religión y una cultura que está ajustada a esa vida y, por lo tanto, no es propiamente una cultura. Ambos están estrechamente unidos; hay dos jefes de un imperio, pero de tal suerte, que cada jefe por sí tiene un imperio propio. La aproximación política de ambos es de fecha posterior. China se ha unido con Mongolia y, sin embargo, ha permanecido lo que era. China es señora del otro imperio.

1. *Territorio y población de China*

De China puede decirse exteriormente que es un imperio que ha llenado y sigue llenando de asombro a los europeos, desde que éstos lo han conocido. Separado de todos los demás imperios, ha desenvuelto, sin embargo, una alta cultura. Sólo modernamente, y sin ninguna trascendencia para el imperio, se han producido relaciones con otros pueblos. El imperio chino es el único que se ha conservado desde los tiempos más antiguos hasta el día de hoy. Ninguno de los imperios europeos puede medirse con él. Su población suma alrededor de 200 millones de almas; el cálculo mínimo da 150, el máximo 300 millones.

Pero los vastos territorios dependientes de China, la Tartaria y los países de los príncipes vasallos, no están comprendidos en este cómputo. Todos los años tiene lugar un censo, con arreglo al cual se hacen unas listas tributarias muy exactas. El dominio de China se extiende hasta el mar Caspio y los límites de la India, que está hoy sometida a los ingleses, o, por lo menos, se halla bajo la influencia inglesa. Al este se halla limitado por el Océano y por el oeste se extiende hasta Persia y el mar Caspio. La China, propiamente dicha, está enormemente poblada. A lo largo de los dos ríos Hoang-ho y Yang-tzu (Yang-tsé-kiang) habitan varios millones de hombres, que viven con toda comodidad, instalados sobre armadías. Lo que ha sorprendido principalmente a los europeos es que este gran país se halla bajo un gobierno sumamente bien ordenado, justo, suave, sabio y viviente hasta en las ínfimas ramas de la administración. Florecen aquí la agricultura, la industria, el comercio, las artes y las ciencias, etc., y hay muchas ciudades que tienen dos y tres millones de habitantes.

Un veneciano, Marco Polo,[1] descubrió la China por primera vez en el siglo XIII. Pero se tuvieron sus relatos por fabulosos. Más tarde se vio plenamente confirmado cuanto había referido sobre su extensión y grandeza. La población, la administración pública, perfectamente organizada hasta en los menores detalles, llenaron de asombro a los europeos. Este espectáculo los interesó, con vistas a los Estados europeos y su constitución. En el siglo XVII, bajo Luis XIV, y ante el inquieto espíritu de los ciudadanos, se sintió curiosidad por saber cómo los ciudadanos se conducían allí en este respecto, cómo se conservaba la tran-

[1] 1254-1323, viajó por Asia de 1271 a 1295 y murió siendo miembro del Senado de su patria, Venecia. Su libro de viajes, escrito en francés, fue compuesto en 1298-9.

quilidad y si gozaban de bienestar, de suerte que el contento reinase entre las grandes multitudes. Los misioneros han escrito detalladas memorias sobre el estado de China y han podido dar noticias acerca de la historia china, pues tenían a su disposición toda una serie de historiadores.

La historia de China se halla desde hace cuatro mil años bien documentada; mejor aún que la griega y la romana. Ningún pueblo tiene libros de historia que se remonten tan alto, sucediéndose en serie ininterrumpida y constituyendo un conjunto historiográfico de varios milenios. También otros pueblos atribuyen a su cultura remotísima antigüedad, como los indios; pero éstos no tienen historiografía. Los árabes tienen tradiciones que se remontan a muy remotas épocas; sus hechos nacionales se enlazan inmediatamente con los libros hebreos; pero los árabes no constituyen un Estado. En China los historiadores del Estado actual se remontan a la más alta antigüedad.

China tiene de peculiar el haberse desarrollado dentro de sí misma. Hasta donde llega la historia y puede China considerarse como un imperio, ha existido por sí. Ha seguido siendo siempre lo que fue, a pesar de haber sido conquistada en 1278 por un nieto de Gengis-kan, aunque sólo por ochenta y nueve años. En la época de la guerra de los Treinta Años, fue definitivamente conquistado, en cambio, por los tártaros-mandchúes. Pero nada de esto ha causado la menor transformación. China ha conservado su carácter en todas las circunstancias; ningún pueblo de otro principio espiritual ha reemplazado al antiguo. En este sentido, China no tiene propiamente historia. Lo que es al presente lo es como resultado de su historia; no hablamos aquí meramente de un imperio pretérito, sino de un imperio todavía existente, y al hablar de sus más antiguos tiempos históricos, hablamos también de su presente. Este es el principio del Estado chino, el cual no ha trascendido por encima de su

concepto. Sin embargo, posee una alta cultura, dentro de esta su manera de ser.

Al empezar por China tenemos, pues, ante nosotros el más antiguo de los Estados y, sin embargo, no un Estado pasado, sino un Estado que existe hoy, lo mismo que en los más antiguos tiempos. Empezamos, pues, por el más antiguo de los Estados y, sin embargo, por un Estado actual. La razón de esto se halla en el hecho de que la moralidad, *el organismo familiar*, se ha convertido aquí en el enorme conjunto de un Estado.

2. *Historia de China*

a) *Fechas y fuentes.* – Empezaremos por fijar brevemente las fechas históricas y haremos seguir a este aspecto de las *res gestae* el otro, esencial para la consideración histórica de China, la sinopsis sobre la *historia rerum gestarum* de la China.

En la cronología se suele situar el llamado diluvio universal, acontecimiento de gran importancia, 2.400 años antes de J. C. aproximadamente. Este cálculo se funda en la relación mosaica, según la edición masorética del texto hebreo. *Juan von Müller* toma por base la traducción alejandrina, que también es utilizada por Josefo (I, VIII). Este ha intercalado 1.300 años entre Adán y Abraham, y entre Abraham y Noé no transcurren tres siglos, sino once. Müller llega de este modo al año 3473 antes de J. C. Dice: "Pero también Moisés es partidario del número mayor (no según opiniones preconcebidas, sino por lo que se desprende de lo que él mismo dice). Moisés, para quien el diluvio había cubierto todos los países conocidos, no hubiera podido imaginar el estado del mundo a los trescientos años de semejante trastorno, tal como lo describe en la época de Abraham. Pero

en realidad contaba once siglos".[1] Advierto esto solamente para que, si encontramos fechas de antigüedad superior a los 2.400 años antes de J. C., y, sin embargo, no oímos decir nada del diluvio, ello no nos embarace con respecto a la cronología. La tradición china remonta hasta los 3.000 años antes del nacimiento de Cristo, y el *Schu-King*, libro fundamental de dicha tradición, que empieza con el reinado de Yao, coloca éste 2.357 años antes del nacimiento de Cristo.

La historia nace, pues, hacia la época del diluvio; todo lo anterior es mítico. En los anales chinos, la tradición remonta mucho más allá, veintitrés a veintisiete siglos antes de J. C. Se admite como época fundamental el imperio de Hoang-ti y en éste el año 61; el comienzo de su dinastía se fija en el año 2637; su primer año, por lo tanto, en 2698 antes de J. C. Fohi, llamado el fundador de China por los antiguos historiadores chinos, aunque es una figura mítica (Hoang-ti es el legislador) se coloca en época todavía más antigua. Hace algún tiempo solía atribuirse a la historia china una antigüedad todavía mayor, para desacreditar la tradición de los relatos mosaicos. Pero los números anteriores han sido determinados por los más perspicaces investigadores. Un inglés considera como hecho notable el de que los más antiguos pueblos orientales daten el comienzo de sus imperios desde la misma época; y calcula para China 2.300, para Egipto 2.207, para Asiria 2.221 y para India –si se concede alguna exactitud a la tradición mitológica– 2.204 antes de J. C.

Algunos de los historiadores chinos han sido traducidos al francés por laboriosos misioneros, entre los cuales hemos de nombrar singularmente al *Padre Mailla*, hombre muy erudito.

[1] Joh. von Müller. *Versuch über die Zeitrechnungen der Vorwelt* [Ensayo sobre las cronologías del mundo primitivo], 1806. Obras completas, Tubinga, 1810, t. 8, p. 201.

En general debemos las noticias sobre China especialmente a misioneros franceses. Los Padres informaban antes de un modo bastante anodino; pero desde el siglo XVIII se ocupan en la investigación de China hombres muy eruditos, que son a la vez los directores de la diputación europea del calendario en aquel país. Además de esto han venido también chinos a Europa; de suerte que ahora sabemos lo suficiente acerca de China. Tenemos conocimientos tan fundamentales de su literatura y de toda su vida, como de su historia.

La mayoría de los pueblos tienen, además de sus antiguos historiadores, libros primitivos y fundamentales de su historia y de su cultura. Los elementos de la concepción del pueblo, como rasgos permanentes, están depositados en ellos bajo la forma de la narración intuitiva. Así sucede con los relatos mosaicos para los judíos; con los Vedas para los indios; con Homero para los comienzos de la vida griega. Los chinos tienen sus Kings: *Y-King*, *Schi-King* y *Schu-King*, que constituyen la base de todos los estudios. Hemos de trabar conocimiento con estos libros primitivos, para informarnos sobre las concepciones de los antiguos.

En el *Y-King*, libro de la génesis, de los principios, se explican figuras atribuidas a Fohi. Contiene el libro comentarios sobre las líneas, que constituyen la base de la escritura y de la metafísica de los chinos. Empieza por las abstracciones de la unidad y la dualidad y trata luego de la existencia concreta de estas formas intelectuales abstractas. Aquellas líneas se llaman Koa. Fohi las habría visto por primera vez en el dorso de una tortuga o de un dragón. Una línea horizontal designa la materia simple; una línea quebrada, la diferencia, etc. Los chinos se han representado la luz, el fuego, etcétera, con semejantes líneas; el *Y-King*, que trata de ellas, contiene, por lo tanto, su filosofía especulativa, y una parte capital de la sabiduría china consiste en el estudio

de estos dibujos, sobre los cuales hay muchos comentarios. Las Koa se usan también para la predicción.

El *Schi-King* contiene odas. Es el libro de los cantos más antiguos, que son de la índole más diversa. Todo los altos funcionarios tenían antiguamente el deber de comunicar al cumplirse el año, todas las poesías hechas en su provincia durante este tiempo. El emperador, en medio de su tribunal, era el juez de estas poesías; y las reconocidas por buenas recibían una pública sanción; eran cantadas solemnemente y recomendadas al pueblo para su educación religiosa y moral. El *Schi-King* representa una colección de estas poesías nacionales, públicamente sancionadas.

El *Schu-King* ha sido traducido al francés. Confucio lo ha reunido, redactado y comentado hacia el año 500 antes de J. C. Parece haber constado de 100 capítulos; pero sólo 59 han llegado a nosotros. Contiene los documentos históricos, los más antiguos monumentos de la nación, fragmentos de tradiciones sobre el gobierno de los reyes más antiguos y su legislación. Distintos trozos sueltos se hallan yuxtapuestos: sobre la elección del regente, sobre el nombramiento de su sucesor, sobre distintos cargos, sobre los deberes del regente. Un capítulo contiene también la antigua sabiduría. El párrafo capital, que expone las concepciones físicas, habla de las cinco cosas que son necesarias para la vida: el agua, el aire, la madera, los metales y la tierra. Los cinco cuidados del hombre son: la figura exterior, el lenguaje, la vista, el oído y los pensamientos. Sobre ellos se hacen consideraciones: el exterior debe ser blanco y limpio, el lenguaje preciso, etc.

El *Schu-King* no es, por lo tanto, una obra histórica, propiamente, sino una colección de referencias sueltas, relatos sin conexión ni continuidad precisa. El contenido está formado por órdenes del emperador a un ministro, a quien enseña buenas doctrinas; o las enseñanzas de un ministro a un joven

príncipe; o el nombramiento de un general, con las instrucciones correspondientes. Los sucesos sólo aparecen accesoriamente; la historia se suple según los casos. En otros pueblos, las tradiciones constituyen una historia de las hazañas de sus héroes; aquí los discursos de los príncipes y ministros constituyen el contenido capital, con el fin de afirmar la felicidad de los súbditos. Así pregunta Yao en el capítulo primero; ¿A quién encargaré de proteger el país contra las inundaciones? Los ministros proponen a un hombre; pero el emperador responde: Os equivocáis; este hombre se finge modesto y atento, pero está lleno de orgullo, etcétera.

Además de estos tres libros fundamentales, que son especialmente venerados y estudiados, hay otros dos, menos importantes, el *Li-ki* (o *Li-king*), que contiene los usos y ceremonial ante el emperador y los funcionarios (con un apéndice, *Yo-king*, que trata de la música) y el *Tschun-tsiu*, crónica del imperio de Lu, en donde actuó Confucio. Estos libros son la base de la historia, costumbres y leyes de China.

Los chinos tienen además narraciones sobre sus tiempos primitivos, que comprenden desde los primeros comienzos del imperio. Unas vienen comunicadas por la tradición; otras están conservadas en fragmentos. Se parecen al estilo en que se ha escrito psicológicamente la historia de la Humanidad en los tiempos modernos. Refieren que los hombres vivieron primero en los bosques y como los animales, alimentándose de frutas crudas y vistiéndose de pieles. Sólo se distinguían de los animales por el hecho de tener un alma, capaz de infundirles repugnancia hacia la vida animal. Este alma enseñó un día a un hombre, que fue por ello el jefe de los demás, a fabricar habitaciones con las ramas de los árboles, a hacer fuego y a guisar. Hoang-ti aprendió más tarde a construir casas con troncos de árboles. Los hombres aprendieron también de sus príncipes a observar las estaciones,

a practicar el comercio, etcétera. Entre estos primeros príncipes es singularmente digno de notar Fohi, quien, al ser elegido jefe, puso por condición que habría de ser reconocido como señor y emperador. Fohi estableció el cargo de ministro, el matrimonio, el uso de los animales de carga, etc.; levantó casas de ladrillo, inició el cultivo de la seda y la construcción de puentes, inventó el carro, el arco y la flecha, etc. Debe distinguírsele de Fo, figura divina, que corresponde al Buddha de los indios. Se le atribuyen tambien la invención de las Koa y la doctrina de que la razón viene del cielo. Sin embargo, todo esto se refiere también de Hoang-ti, cuyo 61.° año de reinado inaugura una nueva época, como ya hemos dicho. Fohi habría vivido en el siglo XXIX antes de J. C., o sea, antes del tiempo en que empieza el *Schu-King;* pero lo mítico y prehistórico es tratado por los historiadores chinos enteramente como lo histórico. Por lo demás, su cronología oficial descansa en el ciclo de sesenta años; ésta es la causa de que entre ellos sesenta años sean un número fijo, como entre nosotros cien, y de que cuenten en sus jubileos siempre por sesenta años, como nosotros por cincuenta.

Una de sus muchas obras históricas, el *Tung-kien-kang-mu*, ha sido traducida por el Padre Mailla y publicada por Grosier.[1] Una colección de memorias,[2] en 16 tomos en 4.°, contiene además noticias muy interesantes sobre todo lo que concierne a los chinos y a su historia. Estas memorias nos procuran un mayor conocimiento de sus instituciones, su religión, etc.

b) *Los hechos históricos.* – La historia de China tiene poca relación con el exterior; bastará, por tanto, indicar lo más

[1] *Histoire générale de la Chine*, 13, t. 4.°, traducción francesa por Joseph Anne-Marie de Moyriac de Mailla, editada por Grosier. París, 1777-85.

[2] *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts des Chinois, par les missionaires de Pekin*, ts. 1-15. París, 1776-91; t. 16, 1814.

general de ella. No podemos entrar en las particularidades de esta historia, que, como no es el desenvolvimiento de nada, nos detendría en nuestro desarrollo. El comienzo de la cultura se sitúa en la parte noroeste de China. Este ángulo noroeste, la China propiamente dicha, cuyo vértice va hacia el punto en que el Hoang-ho desciende de las montañas, es el primer territorio de la historia china. Desde aquí la nación se extendió posteriormente hacia el sur, hacia el Yang-tsé-kiang. El gran imperio, que se había formado así poco a poco, se dividió pronto en varias provincias, las cuales sostuvieron entre sí largas guerras, hasta que se reunieron nuevamente en un todo. En las referencias de la época más antigua, es difícil descubrir si se alude a todo el país o sólo a una parte. Más tarde fue cuando se reunió el imperio en la forma actual, bajo un emperador. Pero distintos príncipes siguieron haciéndose independientes durante varios siglos. Un príncipe de la dinastía Tsin, Schi-Loang-ti († 213 antes de J. C.) restableció la unidad del imperio, y lo dividió en 36 provincias, con Si-an-fu por capital. Reclutó un ejército contra los tártaros y construyó la Gran Muralla, que tiene 600 millas de largo, 13 varas de alto y 10 varas de espesor. Es el mismo emperador que mandó quemar los libros de Kong-tzé (Confucio) y Mong-tze (Mencio). Este hecho se explica diciendo que Schi-hoang-ti y su antecesor habían hecho grandes revoluciones en el reparto de la propiedad, dando a sus generales grandes posesiones, que habían estado anteriormente en poder de particulares. Habían tratado, pues, el imperio como un imperio conquistado militarmente; y de entonces data también el origen de la esclavitud, pues los propietarios, libres hasta entonces, pasaron ahora a cultivar la tierra, como siervos, para los nuevos señores. Esto produjo fuertes protestas de los ciudadanos, funcionarios, sabios y personas ilustradas. El emperador, para arrebatar a los descontentos los testimo-

nios sobre los derechos de propiedad y los principios del antiguo gobierno, mandó quemar los libros, pretextando que los sabios habían provocado con sus libros tantas dudas, que las gentes abandonaban la agricultura. Después que los libros históricos estuvieron amontonados y quemados, varios cientos de sabios se refugiaron en las montañas, para salvar las obras que todavía les quedaban. Los que fueron cogidos, corrieron la misma suerte que los libros. Cierto número de libros, aunque no muy grande, se salvó sin embargo. Por otra parte, esta quema de libros no es una circunstancia muy importante, pues los libros propiamente canónicos se conservaron a pesar de ello, como sucede siempre en todas partes. En relación con el encumbramiento y caída de las familias imperiales, fueron varias las capitales que tuvo el imperio. Durante mucho tiempo fue Nankín la capital. Ahora es Pekín. Anteriormente lo fueron otras ciudades. Por lo demás, el cambio de las dinastías no ha alterado gran cosa la situación general, la forma de la legislación, el espíritu del imperio.

El cambio de capitales ha tenido lugar, en parte, para facilitar el acopio de los medios de vida. Pero, en general, es propio de los pueblos conquistadores del Asia que cada nueva dinastía se haga una nueva capital. Los príncipes extranjeros se edificaban ciudades propias, para no habitar como extraños en medio de los naturales, sino forzar a éstos a buscarles en su propia residencia. Entre los chinos contribuyó, además, la circunstancia de ser forzoso construir a los antepasados palacios con salas, que les estaban consagradas.

La historia china nos refiere de continuo rebeliones en las cuales se producía la secesión de distintas partes. El último cambio constituye el asunto capital de la historia china: las agitaciones de los mandchúes. Los mandchúes son considerados como la XXII dinastía. El cambio fue causado en parte

desde fuera y en parte desde dentro. Relajados los monarcas, perdieron su reino. Pues la tranquilidad del imperio depende de la moralidad del emperador y de su persistente actividad. Cuando, pues, los gobernantes son inactivos y abandonan las riendas del gobierno a sus privados, entre los cuales hay que contar principalmente a los eunucos, el imperio se debilita, distintas provincias se hacen independientes y sus príncipes derrocan frecuentemente la dinastía imperial. Las agitaciones han nacido también en parte de que la sucesión hereditaria era vacilante; sólo en los tiempos modernos se ha hecho más rigurosa. Antiguamente los emperadores solían nombrar sucesor al más digno. Pero como eran con frecuencia inducidos por su segunda mujer a desheredar a los hijos de la primera, se ofrecían bastantes ocasiones para complicaciones bélicas. Otras agitaciones fueron provocadas frecuentemente por la opresión del régimen.

Prescindiendo de las luchas llevadas a cabo para vencer las rebeliones intestinas, las guerras de los chinos se han dirigido principalmente contra los mongoles y los tártaros, que penetraban muy adentro en el país. Los emperadores, en su lucha con los mongoles, habitantes de la meseta montañosa, utilizaron la ayuda de algunas tribus mongólicas concediéndoles luego una parte de su territorio. Se habla de un imperio tártaro, Lyau-tong, que existió en el norte y noroeste de China, y que, a los doscientos noventa años de existencia, fue sometido por el emperador Dschau. El cuarto nieto de Gengis-kán conquistó la China; su dinastía duró ochenta y nueve años. Ku-blei-kán, llamado Hubiliye entre los chinos, fue quien construyó el Gran Canal. Este tenía 300 millas de largo. La primera construcción fue, según se dice, de muros dobles.

Los historiadores hablan mucho de las luchas del hombre con los elementos, con los grandes ríos, que amenazan sumer-

gir el país. La regulación de los ríos es uno de los asuntos más importantes del gobierno. La vida física de los chinos tiene por base la agricultura y especialmente el cultivo del arroz por eso la conservación de los diques es el más importante de los negocios colectivos, ya que la rotura de un dique anega o hace morir de hambre a millones de almas. Muchos millones de chinos viven en las cuencas del Hoang-ho y del Yang-tsé-kiang. Las inundaciones causan un daño con el cual no es comparable el que los ríos de Europa pueden hacer. Una inundación puede costar la vida a 30.000.000 de hombres y acarrear enormes pérdidas de riqueza. Por eso se concede gran atención al trazado de los canales y a la construcción de los puentes. El canal imperial, que enlaza los dos grandes ríos, es una obra asombrosa. Servía para trasportar las mercancías a las grandes capitales. (La embajada inglesa ha sido trasportada por el canal. Las últimas embajadas han visto poco; sus viajes no han sido muy instructivos).

La batalla por la cual Ku-blei-kán se apoderó de China fue una batalla naval junto a Cantón. Bajo sus sucesores, la dinastía Ming, fue reconstruida la muralla, de 600 leguas de largo: pero esta fortificación no pudo, sin embargo, proteger a los chinos contra las irrupciones de los tártaros-mandchúes. Éstos conquistaron la China en 1644, bajo el príncipe Sun-dschi. Pero la naturaleza del imperio no cambió porque los mandchúes se apoderaran del poder; al contrario, con ellos subió al trono una serie de excelentes príncipes.

Antes se refieren otras muchas cosas notables, por ejemplo, las que conciernen a las relaciones de China con el Occidente. En el año 64 después de J. C., se dice que Ming-ti se sintió movido a enviar embajadores para buscar al Santo, y los enviados trajeron la doctrina cristiana –una doctrina, empero, semejante a la religión de Buddha, con Fo y la trasmigración de las almas–.

Dícese, además, que, en el año 88 después de J. C., un general chino, Ho-ti,[1] llegó hasta la frontera de Judea. En realidad llegó hasta la Parthia. En el año 626 fue a China una embajada de hombres blancos, con hermosos cabellos y ojos azules, y obtuvo muy buena acogida. Fueron, sin duda, unos cristianos, de quienes procede un monumento de mármol[2] que en 1625 descubrieron los misioneros católicos. Dícese que data del año 780; *Atanasio Kircher*[3] lo ha publicado. Tai-tsung había permitido a aquellos cristianos, en el año 630, que edificaran una iglesia en Si-an-fu y predicaran el cristianismo. Bajo su sucesor, Kan-tsung, fueron perseguidos durante quince años. El citado monumento demuestra que unos cristianos habían llegado por entonces de Siria y propagado su doctrina.

Con los mandchúes les sucedió a los chinos lo mismo que al antiguo imperio romano con los germanos o a los califas con los turcos. Después de muchas luchas contra los tártaros, se realizó en 1644 la revolución, que puso a los mandchúes en el trono. El primer emperador de la nueva dinastía (la XXII) murió de melancolía a los veinticuatro años. En 1662 llegó Kang-hi al poder. Sus tutores echaron del palacio a los eunucos, que eran unos 1.000, y para defenderse contra los piratas japoneses, ordenaron, bajo penas corporales, a todos los habitantes de la costa que se alejasen tres millas del mar; todo comercio marítimo quedó suspendido. Las órdenes religiosas católicas se han extendido bajo esta dinastía. Gozaban de amplias libertades y lograron aproximarse al poder. Sin embargo, el cristianismo ha sido perseguido cruelmente, repetidas veces, porque no es compatible con el mundo chino. Se cita un discurso del emperador

[1] El emperador era quien se llamaba así; su general era Pan-tschao.

[2] El conocido monumento de los nestorianos de Si-an-fu.

[3] 1601-1680, jesuita polígrafo, vivió, desde el comienzo de su actividad, en Roma. *China illustrata*, Amsterdam. 1667.

Yung-Tschöng, en 1732, en el cual dice: "Vería con gusto que todos los chinos se hiciesen cristianos; vuestras leyes lo piden. Pero ¿qué sucedería si ahora en China reinasen reyes cristianos? Hay aún muy pocos cristianos y no representan un peligro".

3. *La constitución de China*

a) *El principio de la moralidad china.* – Más nos importa definir moralmente esta forma. Por un lado tiene –por ejemplo, en las costumbres y las artes– la mayor analogía con las instituciones europeas; solo que, dentro del mundo chino, se ha desenvuelto en un tranquilo curso de cultura, mientras que la civilización de los Estados europeos descansa en una cadena de tradiciones que ha ido pasando de un pueblo a otro. Por otro lado, empero, la vida china resulta para el europeo más extraña que cualquier otra. Pasemos, pues, de los pocos datos que sabemos acerca de la historia china, a la consideración del espíritu y de la constitución inmutable. Este espíritu se desprende del principio general, que es la unidad inmediata del espíritu sustancial con lo individual. Tal es empero el *espíritu de familia*, el cual se ha extendido aquí sobre el país más populoso. Todavía no existe aquí el momento de la subjetividad, es decir, la reflexión de la voluntad individual sobre sí misma frente a la sustancia como poder que la destruye, o la afirmación de este poder como su propia esencia, en la que ella se sabe libre. La voluntad universal actúa inmediatamente por medio del individuo, que no tiene ningún conocimiento de sí, frente a la sustancia, a la que no considera todavía como un poder contrario, como sucede, por ejemplo, en el judaísmo, donde el Dios celoso es conocido como la negación del individuo. La voluntad universal dice aquí en China inmediatamente lo que el individuo debe hacer; y éste cumple y obedece asimis-

mo irreflexiva y desinteresadamente. Si no obedece; si por tanto se sale de la sustancia, el castigo entonces –puesto que esta salida no es causada por una interiorización en sí mismo– no le alcanza en su intimidad, sino en su existencia exterior. El momento de la subjetividad falta, pues, en este Estado, que, por su parte, tampoco está basado en la interioridad de los individuos. Aquí la sustancia es inmediatamente un sujeto; es el emperador, cuya ley constituye la disposición interna de los individuos. Esta falta de interioridad no es, empero, arbitrariedad, la cual sería un verdadero sentir íntimo, esto es, algo subjetivo y movible; sino que aquí prevalece lo universal, la sustancia, que todavía está en total rigidez, y no es igual más que a sí misma.

Esta relación, expresada de un modo más concreto y más ajustado a su representación, es la *familia*. La vida moral descansa en China totalmente sobre la relación de los hijos con los padres. Como esta relación es la más simple de todas, ha alcanzado en el enorme imperio un desarrollo que se manifiesta en la forma del *cuidado* y la *previsión ordenada*. Todo descansa en esta relación, que es en sí social, pero que está definida aquí de un modo moral. El Estado chino se basa exclusivamente sobre esta relación social, y la piedad familiar objetiva es lo que lo caracteriza.

El elemento fundamental es la *relación patriarcal*. Ningún deber es allí tan sagrado como el de los hijos para con sus padres. Los chinos se consideran como pertenecientes a su familia y a la vez como hijos del Estado. En la familia misma no son personas, pues la unidad sustancial en que se encuentran dentro de ella es la unidad de la sangre y de la naturaleza. En el Estado tampoco lo son, pues el gobierno descansa en el ejercicio de la previsión paternal del emperador, que lo mantiene todo en orden. Cinco deberes se indican en el *Schu-king* como relaciones básicas, venerandas e inmutables: 1.º, el del emperador con el

pueblo y recíprocamente; 2.°, el del padre con los hijos; 3.°, el del hermano mayor con el menor; 4.°, el del hombre con la mujer; 5.°, el del amigo con el amigo. Advertiremos aquí, incidentalmente, que el número cinco es algo fijo entre los chinos y vuelve tan a menudo como entre nosotros el número tres; tienen cinco elementos naturales, el aire, el agua, la tierra, el metal y la madera; toman cinco puntos cardinales, los cuatro nuestros y además el centro; los lugares sagrados en que hay erigidos altares se componen de cuatro montículos y uno en el medio.

El fundamento de la familia es también la base de la constitución, si se quiere hablar de una constitución. Pues aunque el emperador tiene los derechos de un monarca, que está a la cabeza de un Estado, los ejerce en la forma de un padre que gobierna a sus hijos. El emperador es para el pueblo entero el patriarca que lo rige, como una familia, con los derechos del padre de familia. No se trata, sin embargo, de un gobierno paternal como el de los jefes de clanes, sino de un gobierno político perfecto; pero de tal índole, que el emperador tiene los derechos de un padre, aunque no los ejerce al modo de un padre, moralmente, sino gubernativamente. Cabe decir que es el padre y la madre del imperio.

El Estado chino no es una teocracia, como el turco, donde el Korán constituye el código divino y humano. El emperador ejerce su poder sin limitación alguna; pero no es tampoco, como entre los hebreos, un regente que expresa la voluntad de Dios. No hay en China aristocracia de sangre, ni feudalismo, ni se depende de la riqueza, como en Inglaterra, sino que el poder supremo es ejercido íntegra y puramente por el monarca. Existen, sin duda, leyes a tenor de las cuales gobierna el emperador; pero esas leyes no existen frente a él, como voluntad de los ciudadanos, sino mediante él, como su voluntad. Su gobierno tiene enteramente un aspecto paternal. El emperador publica

amplias declaraciones morales sobre sus actos y las da a conocer en la *Gaceta áulica* de Pekín.

b) *El emperador.* – Todo cuanto en el Estado es venerable se halla acumulado sobre el emperador. Este es el jefe de la religión del Estado y está a la cabeza de la ciencia y de la literatura; es el más venerable, el más sabio; lo conoce todo mejor que nadie. La suma veneración ha de ser tributada al emperador, que está obligado, por su situación, a gobernar personalmente. *Él mismo* debe conocer, aplicar y dirigir las leyes y los negocios del imperio, aunque los tribunales faciliten los asuntos. Este cuidado paternal del emperador, así como el espíritu de sus súbditos, niños que no pueden salir del círculo moral de la familia, ni alcanzar ninguna libertad personal y civil, hace del conjunto un imperio, un gobierno y una conducta que son a la vez morales y absolutamente prosaicos, esto es, inteligentes, sin libre razón ni fantasía.

China ha tenido, en la larga serie de sus gobernantes, durante cincuenta siglos, un gran número de príncipes excelentes. Parece novela lo que se cuenta de los emperadores chinos; pero un emperador semejante ha de ser en realidad un hombre sabio y bueno; más aún, ha de ser un verdadero ideal. Así lo vemos en su historia; sus gobernantes revelan verdadera grandeza oriental, que aparece aquí en la forma de la dignidad moral. Podrían hallarse en China –especialmente entre los príncipes de la dinastía mandchú, que se han distinguido por el talento y la destreza corporal– ejemplos de sabiduría salomónica y de los distintos modelos ideales que del buen príncipe se diseñaban en otros tiempos. Particularmente notables son el emperador Khang-hi y el último, Kieng-long, del cual ha hablado *Macartney*[1] como testigo ocular. Podríamos citar aquí todos los

[1] Lord Macartney fue en 1792 embajador inglés en China.

ideales de buenos príncipes y de educación de príncipes, que se han bosquejado desde el *Telémaco* de Fénelon. En Europa no puede haber un Salomón. Pero aquí se dan el terreno y la necesidad de gobiernos de este tipo, porque la justicia, el bienestar, la seguridad del conjunto, se basan en el impulso único que el miembro supremo imprime a la cadena toda de la jerarquía. En los emperadores chinos se encuentran unida una vida sencilla con la más alta cultura, una actividad incesante con un sentido cabal de la justicia y de la benevolencia. Son figuras morales plásticas, como aquellas en que nos representamos los ideales de los antiguos; figuras en cuyos rasgos todos están expresadas la unidad, la armonía, la dignidad, la prudencia y la belleza. Esta unidad no se ajusta tanto a nuestra cultura europea, porque aquí el carácter particular de los conocimientos y de los goces está reconocido, de suerte que los príncipes y demás dignatarios se conducen fuera de su cargo como personas privadas. La conducta toda del emperador chino es por sí sencilla y natural, digna y sensata, noble y benévola. Pasa los veranos más allá de la muralla, en cacerías, haciendo una vida como la de los nómadas. Hay que acercarse a él con el mayor respeto; en general le rodea una minuciosa etiqueta. Las infracciones a esta etiqueta son castigadas muy severamente. En el emperador, el detalle más particular se considera como asunto público. Pero, personalmente, no manifiesta en su vida ni seco orgullo, ni actitudes desapacibles, ni engreimiento; conserva siempre la conciencia de su dignidad, en el ejercicio de sus deberes, para lo cual ha sido educado desde la niñez.

Esta es, en general, la posición del emperador. Ella lo obliga a tratar personalmente los negocios del imperio. No obstante, su voluntad se aplica a pocas cosas, pues todo se hace sobre la tradición de antiguas máximas imperiales. La inspección imperial, siempre de refrenamiento, no es por ello menos necesa-

ria. Todo está calculado con tanta moralidad, que la voluntad propia del emperador no puede imponerse sin que surja una revolución. Los príncipes imperiales son educados del modo más riguroso, bajo la vigilancia del emperador. Se endurece su cuerpo y las ciencias son desde muy pronto su ocupación. Se les inculca desde la niñez que el emperador ha de ser el primero de todos en la destreza corporal e intelectual. El emperador no debe estar a la cabeza, si no tiene profundos conocimientos de todo. Los príncipes son educados desde niños para ser presidentes de la Academia de la Historia, en la que se sientan los hombres más eruditos de todo el imperio. Los príncipes son examinados anualmente en presencia del emperador. Un príncipe de catorce años no sabía aún hacer versos; sus ayos recibieron los reproches del emperador, que había sabido a esa edad. Sobre estos exámenes se hace siempre una amplia declaración a todo el imperio, que toma en ellos el más extremado interés. Así ha llegado China a tener los más excelentes príncipes.

Semejante índole de la persona imperial es, sin embargo, una casualidad siempre, por mucho que la educación de los príncipes esté calculada para elevarlos a esta altura de moralidad. Los príncipes viven, sin duda, en un orden severo, en un plan de vida fijo y respetuoso; pero siempre resulta casual que lleguen a tener semejantes caracteres. Si el plan se frustra y la tensión en la firme vigilancia del deber se relaja por parte del centro, todo se relaja enseguida. En China los funcionarios no tienen conciencia moral propia. Esta es definida desde arriba, por las leyes, que siempre dependen más o menos de la personalidad del monarca. De este modo puede surgir fácilmente una negligencia general. El emperador no ha de ser un tirano, como los que aparecen en las tragedias francesas. Pero basta que ame alguna comodidad o ponga su confianza en sus ministros y cortesanos, en su esposa o en su madre (que pueden

ser sumamente dignos de ella) para que en esto haya ya negligencia. Mas esta confianza es, a su vez, una exigencia moral; y así se ve que las virtudes de la moral, cuando no van unidas a una energía personal, exclusivamente concentrada en sí misma y alejada de toda confianza en los demás, dejan en libertad a las restantes personas. El monarca tiene en torno suyo personas que merecen su amor; y tan pronto como empieza a abandonarse a ellas, impónense los intereses particulares de estas personas, que, celosas unas de otras, entretejen en torno suyo un tejido de intereses particulares. Así es como el Estado se convierte, bajo gobernantes perfectamente nobles, en un imperio de la violencia y la arbitrariedad.

Se ve con frecuencia en Oriente que, bajo nobles monarcas, la corrupción se ha propagado por todas las clases sociales y han surgido revoluciones. Así parece haber sucedido bajo la dinastía Ming, que fue derrocada por los mandchúes. Se cuenta, en especial de su último emperador, que fue muy benigno y noble, amante de las ciencias y protector de los cristianos. Pero como estallasen rebeliones, a causa de la opresión ejercida por los mandarines, no supo encauzar enérgicamente el gobierno, sino que buscó consejo en sus ministros y, por último, se mató. Como figura personal, fue un carácter moral muy hermoso.

Las circunstancias precisas de su fin se cuentan de la siguiente manera. A causa de su carácter dulce, se aflojaron las riendas del gobierno y surgieron necesariamente sublevaciones. Los insurrectos llamaron a los mandchúes dentro del país. El emperador se suicidó, para no caer en manos de los enemigos; y escribió con su sangre, en el forro del vestido de su hija, algunas palabras, en las que se lamentaba profundamente de la injusticia de sus súbditos. Un mandarín, que lo acompañaba, lo sepultó y luego se mató sobre su tumba. La emperatriz y su séquito hicieron lo mismo. El último príncipe de la casa imperial, asediado

en una remota provincia, cayó en manos de los enemigos y fue ejecutado. Todos los mandarines que estaban en torno suyo perecieron de muerte voluntaria.

c) *Gobierno de los funcionarios.* – El conjunto descansa en China, por tanto, en la persona del emperador y de sus funcionarios y en la inspección imperial. Esta jerarquía de funcionarios exige que las riendas estén bien empuñadas. El ápice ha de ser una individualidad con poder ilimitado; de forma que todo estriba en la calidad moral del emperador.

Los intereses particulares no tienen acción propia, sino que la gobernación parte del emperador y es llevada a cabo por el mandarín, que es, en sentido propio, un funcionario, un mandatario del emperador. Los funcionarios han de pasar por tres grados hasta ser funcionarios públicos superiores, llamados mandarines. Entre éstos hay mandarines civiles y militares. Los mandarines militares se parecen a nuestros oficiales; han de estudiar tanto como los civiles, pero no son tan considerados como éstos, sino que les están subordinados, pues el estado civil es superior en China al estado militar. Hay 15.000 mandarines civiles y 20.000 militares.

Los funcionarios se forman en las escuelas. Hay escuelas elementales para la adquisición de los conocimientos elementales. No existen institutos de cultura superior, como entre nosotros las Universidades. Para alcanzar los tres grados superiores, el funcionario ha de sufrir tres rigurosas pruebas científicas; pues a los funcionarios se les exige principalmente erudición. Cuando han pasado las pruebas, son algo así como los doctores entre nosotros. La tercera prueba, la que confiere el mandarinado, es particularmente solemne. Solo el que ha pasado bien la primera y segunda puede ser admitido a ella. Tiene lugar cada tres años en el Palacio Imperial, y quien obtiene en ella el primer

puesto es honrado por el emperador: recibe un traje de honor, es admitido en el palacio, que sólo el emperador habita, y es nombrado miembro del Supremo Colegio Imperial. Ha de haber siempre sabios en torno al emperador y sus príncipes. Han de estar presentes como testigos en todas las negociaciones y tomar parte activa en ellas, anotándolo todo. Estas notas se guardan y constituyen el material para los historiadores. El emperador recibe noticias de ellas; los mandarines proceden en su cargo con la mayor lealtad y son los hombres más veraces del mundo. Las ciencias, cuyo conocimiento se exige especialmente, son la historia del imperio, la jurisprudencia y el conocimiento de las costumbres y usos, así como de la organización y administración. Los mandarines deben poseer además el talento de la poesía en grado extremo. Esto se ve especialmente en la novela *Ju-Kiao-li* (Las dos primas) traducida por *Abel Rémusat*; sale en ella un joven que ha terminado sus estudios y se esfuerza por llegar a las más altas dignidades. El colegio supremo es el colegio de la historia, que debe educar a los príncipes y preferentemente al príncipe heredero de la corona. Una parte se consagra exclusivamente a la ciencia, otra parte maneja el pincel imperial, otra cultiva la literatura, hace textos y comentarios, y el emperador mismo censura las obras y escribe los prólogos para ellas. Todos los demás escritos del imperio son enviados por los gobernadores a la capital, a fin de que sean examinados.

Los decretos del emperador se redactan con el mayor esmero. Un colegio especial, el que maneja el pincel imperial, está encargado de redactar sus decisiones, de elegir las expresiones. Grandes deliberaciones de Estado tienen lugar sobre estos textos, de suerte que los edictos públicos son la muestra más perfecta del estilo y de la cultura china en general. Cuando un mandarín comete una falta contra la buena redacción, aparece en la *Gaceta áulica* un edicto imperial que lo censura y corrige.

Los mandarines pertenecen a la corte, aunque todavía no tengan puesto en ella. En las grandes fiestas, cuando se renueva la servidumbre palatina, especialmente en la fiesta de otoño, en la cual el emperador abre un surco con el arado, van dos mil doctores, esto es, mandarines civiles, y otros tantos mandarines militares, en la procesión que sigue el surco. Estos funcionarios se hallan divididos en ocho clases; unos son mandchúes y otros chinos. Los más altos son los ministros, que rodean la persona del emperador; luego siguen los virreyes, los inspectores de tropas, los administradores de los ríos, etcétera. Los mandarines gobiernan el país; sus informes ascienden siempre, por todos los grados, hasta el emperador. Son honrados por el pueblo como si fuesen el emperador, y tienen el derecho de hacer manifestaciones, verbalmente o por escrito, al emperador, cuando éste se equivoca. El Colegio Imperial es la autoridad suprema. Se compone de los hombres más eruditos y de más talento. En él se eligen los Presidentes, los miembros de otros colegios. En los asuntos de gobierno reina la mayor publicidad. Los funcionarios informan al Colegio Imperial y éste expone el asunto al emperador, cuya decisión se da luego a conocer en la *Gaceta áulica*. Los funcionarios están obligados a dar siempre cuenta al colegio superior. Todo mandarín ha de redactar cada cinco años una lista o confesión escrita de las faltas cometidas por él; por las cuales es luego castigado. No importa que las faltas hayan sido reprendidas o sean desconocidas; debe informar a la superioridad de aquello en que sabe haber faltado. No hacerlo es peligroso, porque el funcionario no sabe lo que los censores y sus testigos han dicho de él. Sólo la completa inocencia le libra de responsabilidad y debe esperar el máximo castigo por sus faltas. Siempre está suspendida, por decirlo así, la espada sobre su cabeza. Es degradado con frecuencia y debe indicarlo desde entonces en toda disposición. También es castigado con

azotes. La caña de bambú es un instrumento muy importante en la gobernación de China. Ninguna consideración al rango, alto o bajo, vale en China en este respecto. Un general del Imperio, que se había distinguido mucho, fue calumniado ante el emperador, y recibió, en castigo de la falta de que se le acusaba, el encargo de espiar quién no barría la nieve de las calles. Con frecuencia, su numerosa familia es arrastrada también en su desgracia, por la confiscación de su fortuna. Estas confiscaciones son más frecuentes entre los mandchúes que entre los chinos. Para éstos es necesaria una pesquisa judicial y la sentencia de un tribunal nombrado por la autoridad superior. El emperador mismo se acusa con frecuencia de las faltas que ha cometido, y cuando sus príncipes han hecho un mal examen, los reprende públicamente.

Todo es rigurosamente inspeccionado. En todo reina una severa censura. Toda autoridad tiene a su lado un observador silencioso, un censor, cuya función única, es, como la de los historiadores, revisar todas las actas. Estos hombres se llaman *Ko-lao*;[1] son muy respetados y temidos; son también inamovibles y ejercen una severa inspección sobre cuanto concierne al gobierno, sobre el despacho de los asuntos y la conducta privada de los mandarines, dando noticia de todo directamente al emperador. Los *Ko-lao* de la capital constituyen un colegio; forman un tribunal que tiene la inspección de todo el imperio. Expresan con frecuencia su juicio sobre el mismo emperador, y por cierto muy libremente. Se cuentan ejemplos de suma energía en el cumplimiento de este deber oficial, ejemplos que testimonian la nobleza de carácter y el valor de estos *Ko-lao*. Habiéndose hecho odiosos a un emperador, por sus manifestaciones des-

[1] *Ko-lao* no es un título especial de los censores, sino el nombre de los secretarios de Estado bajo la dinastía Ming.

consideradas, fueron todos juntos en persona a palacio a repetir esas manifestaciones, llevando consigo su ataúd, para indicar que estaban dispuestos a morir. Muchos, ya cubiertos de sangre, han escrito lo que habían manifestado al emperador o lo que querían manifestarle.

Los mandarines tienen instrucciones para todo; mas son también responsables de todo caso especial y de todo cuanto omiten, en casos de necesidad. Cuando hay hambre, enfermedades, conjuras, agitaciones religiosas, deben dar parte; pero sin esperar las órdenes del gobierno, han de intervenir enseguida activamente. El conjunto de esta administración se halla, pues, cubierto de una red de funcionarios. Todo está regulado hasta el detalle y el orden más perfecto reina, incluso en las grandes ciudades. La policía es muy buena. En las ciudades, cada calle tiene su puerta y cada puerta su guardián. Todo está prefijado hasta el pormenor. Hay funcionarios para la inspección de los caminos, de los ríos, de las orillas del mar. Gran cuidado se dedica especialmente a los ríos. En el *Schu-King* se encuentran muchas ordenanzas del emperador en este sentido, para proteger al país contra las inundaciones. Las puertas de todas las ciudades están provistas de centinelas y las calles se cierran de noche. Por todo el imperio hay graneros que están bajo una severa vigilancia y sólo distan una legua unos de otros. En Pekín pasan todas las mañanas unos carros que recogen a los niños expósitos, los cuales son educados muy cuidadosamente en los orfelinatos. Los niños que se encuentran muertos son incinerados. La más escrupulosa vigilancia reina sobre todo esto.

El emperador es, pues, el centro en torno al cual gira todo y al cual todo refluye. El bien del país y del pueblo depende del emperador. La jerarquía de la administración actúa más o menos, según una rutina, que resulta un hábito cómodo en épocas de paz. Uniforme y equilibrada como el curso de la natu-

raleza, hace su camino hoy como siempre. Sólo el emperador ha de ser el alma activa, siempre vigilante y en movimiento. Si la personalidad del emperador no es de la naturaleza descrita, es decir, plenamente moral, laboriosa y provista de la obligada dignidad, llena de energía, entonces la gobernación desde arriba se paraliza y queda entregada a la negligencia y a la arbitrariedad; pues no existe más poder ni orden jurídico que el poder del emperador, que lo empuja y vigila todo desde arriba. Lo que mueve a los funcionarios a dar cuenta de su gestión no es la propia conciencia, la propia estimación, sino el mandato externo y la exigencia de su cumplimiento.

d) *El ideal de la igualdad.* – El individuo parece por completo sometido a la tutela. La relación patriarcal mantiene el conjunto en el círculo del gobierno por el Estado. No podemos hablar aquí de una constitución; no existen individuos ni clases independientes, que tengan que velar por sus intereses, sino que todo es mandado, dirigido e inspeccionado desde arriba. Los individuos están, pues, en la situación de hijos menores. Por lo que toca a los *derechos de los ciudadanos*, no hay en China individuos independientes, ni una nobleza, ni en general clases o castas como en la India.[1] No hay una constitución que comprenda individuos, corporaciones, ayuntamientos, provincias, dotados de un derecho independiente y guardando cierta relación con el Estado en orden a su particular interés o derecho. El nacimiento no da ningún derecho, fuera del derecho de herencia, en interés de la propiedad. Salvo el emperador, no hay clase privilegiada, no hay nobleza entre los chinos. Sólo los príncipes de la sangre y los hijos de los ministros tienen alguna preeminencia; más por su posición que por su nacimiento. Todos los demás son iguales

[1] Esta afirmación no puede ser tan absoluta.

y sólo aquellos que poseen el talento necesario tienen parte en la administración. Las dignidades son ocupadas por los más cultos científicamente. Esta es la razón por la cual el Estado chino ha sido propuesto frecuentemente como un ideal que debería servirnos de modelo.

No se puede hablar, pues, de una constitución, sino solo de una administración del imperio. Y en lo tocante a ésta, debe reducirse todo a un concepto que es muy frecuente hoy también en Europa. En China reina la igualdad. China es el imperio de la absoluta igualdad. Todas las diferencias proceden de la administración pública, del mérito que cada cual procura adquirir, para alcanzar los distintos grados de esa administración. Los individuos han tenido que probar, mediante sus estudios y exámenes, que son merecedores de ocupar un puesto. La regulación por la administración es necesaria en todo. Como en China reina la igualdad, pero no la libertad, el despotismo es la forma de gobierno necesaria. Se dice entre nosotros que las personas son iguales ante la ley; mas aquello en que son iguales es solo su personalidad abstracta, el poder tener una propiedad. Pero existen otros muchos intereses de las familias y de las corporaciones, por los cuales se diferencian los hombres. Cuando estos intereses no tienen independencia y no corresponden a la actividad individual, no existe eso que se llama, en sentido propio, la libertad.

Este régimen parece, sin duda, muy brillante, por lo que se refiere a la personalidad del emperador y a la ordenada administración. Pero si consideramos su espíritu, vemos que falta en este ideal la dignidad moral del individuo. La dignidad moral sucumbe en este régimen. Esta dignidad radica en el interior del hombre, en su conciencia. Pero en China solo la persona del emperador tiene dignidad moral; todos los demás individuos carecen de personalidad y de libertad moral. Lo propiamente

moral, el sujeto libre, en su interioridad, no se halla en el círculo de la vida del Estado; no es respetado, ni existe siquiera. Eso que vemos llegar a términos a veces excesivos, en nuestra Europa occidental, cuando ponemos la vista exclusivamente en la libertad subjetiva, al hablar de la libertad, eso falta aquí por completo. No se reconoce que el hombre tiene una libre esfera dentro de sí mismo y también en la realidad, esto es, en la familia. Y esta falta no es un aspecto meramente accidental, sino que se halla ligado necesariamente con el principio del Estado chino.

e) *La estatificación de la moralidad.* – El defecto del principio chino consiste en que en China *lo moral no está separado de lo jurídico.* Una constitución racional debe hacer resaltar necesariamente lo moral y lo jurídico de cada esfera. Mas lo propio de Oriente es la unión inmediata de ambos principios. Esta unión se da en el estadio puramente moral y en ese estadio del Estado en el cual lo moral sigue siendo dominante. En tales Estados, las leyes, o son todavía escasas, o conciernen a las costumbres morales.

Cuando la reflexión es más libre, lo moral se distingue de lo jurídico. Entonces la constitución se basa en el derecho, del cual nacen las leyes, mientras que la moralidad es abandonada a los individuos. La moralidad hace entonces del derecho el objeto indirecto de su cumplimiento y ejercicio por parte de los individuos. Las leyes se refieren al derecho; el cual es la existencia de la voluntad libre, pero no dentro de sí misma. Esta existencia interna es más bien lo moral, que es interno en las representaciones, en los fines, etc. El derecho es, por el contrario, la existencia externa de la libertad, mediante la cual la libertad se hace objeto. Los objetos y las obras, cuando son obligaciones jurídicas debidas a personas privadas, pueden ser cumplidos por impulso de la conciencia; pero también pueden serlo independientemente

de ésta. Por eso las leyes pueden ser coactivas. La moralidad, por el contrario, es el campo de mi conciencia e intención, de la determinación de mí mismo según mis fines, aspiraciones, etc.; y puede tomar la forma del respeto, del amor, etc. Estas son determinaciones formales, y por lo mismo lo que cae en esta interioridad no puede convertirse en contenido directo de leyes, pues las leyes jurídicas, civiles y políticas, se refieren a una existencia externa. Sin duda lo moral tiene también su manifestación; como por ejemplo, la conducta de las personas unas con otras y con el Estado. En estas manifestaciones hay contenidas dos cosas: una, lo jurídico; otra, lo exclusivamente moral, como los testimonios de veneración o el amor de los parientes o de los cónyuges. Es difícil trazar aquí el límite en que aparece lo jurídico; lo jurídico no debe introducirse en un punto, que pertenezca al individuo según el sentimiento que este tiene de sí mismo. Si tal sucede, las leyes podrán usar un excelente lenguaje; pero cuanto más excelente sea este idioma, tanto más duro será el despotismo que produce. Cuando las leyes mandan lo moral, que debe quedar entregado totalmente al espíritu libre; cuando las leyes prescriben, por ejemplo, la conducta entre las personas, la conducta de los funcionarios para con el emperador, ocupan el lugar de mi yo, y la libertad subjetiva queda abolida o desconocida. Tal sucede cuando el *King* ordena los usos, cuya inobservancia acarrea graves castigos, hasta el punto de incurrirse fácilmente en la pena de muerte.

Lo que en primer término se entiende por libertad es el principio de esa libertad subjetiva, fuente formal de todo lo bello y verdadero. Por lo tanto, cuando un régimen hace de lo moral su contenido, desconoce la moralidad en los sujetos; la moralidad no existe entonces, porque lo moral consiste precisamente en que algo sea privativo del sujeto. A un sistema de gobierno semejante le falta, pues, la fuente de la moralidad y de la ciencia libre.

En las leyes no debería entrar nada de lo que es interiormente libre y tiene su existencia en el sujeto. Nosotros llevamos en nuestra conciencia moderna la representación de que esta interioridad debe respetarse en el hombre. Semejante exigencia se expresa en la forma del *honor*, que comprende el intangible círculo de lo que yo soy para mí mismo. Puedo someterme a las más duras exigencias de mi clase; pero lo hago con mi voluntad, y todo lo que me es personal me pertenece y no debe ser tocado por nadie. Es para mí una ofensa infinita el que alguien roce hostil esta mi esfera. El honor supone la intangibilidad de mi propio ser. Un gobierno que gobierne moralmente sobre mí, no respeta mi propio ser; y el honor no tiene aquí campo propio; como tampoco los productos que surgen de mi intimidad. Vamos a demostrar, en rasgos concretos, que así sucede en China.

4. *El espíritu del pueblo chino*

a) *La moralidad.* – La administración del imperio está basada en la relación moral de la familia. Esta se halla fundada, por su naturaleza, en una relación de libre amor; implica la libre concordia de los sentimientos, la libertad del alma y del espíritu. La familia está cerrada al exterior; el Estado sólo interviene cuando la familia se agita, cuando sus miembros usan entre sí de la violencia y del terror. En China esta relación se ha tornado legal, se ha convertido en un precepto jurídico general, al que cabe ser forzado, sin que se tenga en cuenta la voluntad subjetiva. Lo que en otras partes tiene por base la moralidad, está regulado aquí por preceptos legales externos. Todas las relaciones están fijadas por las normas jurídicas; lo cual borra por completo el libre sentimiento, lo moral, en la familia. La forma en que los miembros de la familia han de conducirse,

en sus sentimientos mutuos, se halla determinada por las leyes. Este formalismo familiar se extiende a los detalles más insignificantes, cuya transgresión acarrea castigos impuestos por los magistrados. No hay nada tan rigurosamente ordenado como las formas de la conducta entre los miembros de la familia. Lo que define su conducta no es, pues, el amor, sino las leyes exteriores. Igual sucede en la familia imperial.

Los *deberes de familia* son, pues, absolutamente obligatorios y legales. El hijo no debe dirigir la palabra a su padre, cuando entra en la sala; ha de pegarse, por decirlo así, al lado de la puerta, no debiendo hablar hasta que su padre le pregunte, ni abandonar la estancia sin su permiso. El hijo es siempre menor de edad; se llama descendiente de su padre y sus hijos pertenecen a éste. Cuando el padre muere, el hijo ha de guardar luto tres años, sin probar la carne ni el vino; durante este tiempo no debe desempeñar ningún cargo, ni concurrir a ninguna reunión pública. Los asuntos a que se dedicaba, incluso los asuntos públicos, quedan en suspenso. El mismo emperador, que sube al trono, no se consagra durante este tiempo a sus trabajos de gobierno. Durante el luto no puede contraerse ningún matrimonio en la familia. Sólo al llegar a la edad de cincuenta años, se está libre del exagerado rigor del luto, para que el apesadumbrado no enflaquezca; los sesenta lo mitigan todavía más y los setenta lo reducen exclusivamente al color de los vestidos. La madre es tan venerada como el padre. En la familia imperial, la madre del emperador goza de los más altos honores. Desde el día de la muerte de su padre, el emperador ha de visitar a su madre cada cinco días, sin que además le sea lícito pasar en carruaje por la puerta del palacio de ésta. Sólo el penúltimo emperador, Kien-long, y en atención a sus sesenta y siete años, recibió de su madre la orden de llegar en coche hasta su puerta; orden que se dio a conocer a todo el imperio. Cuando Lord Macartney

vio al emperador, tenía éste sesenta y ocho años, a pesar de lo cual visitaba a pie todas las mañanas a su madre, para mostrarle su veneración. Las felicitaciones de año nuevo tienen lugar en casa de la madre del emperador; y éste sólo puede recibir los homenajes de los grandes de la corte después que ha rendido los suyos a su madre. La madre sigue siendo siempre la primera y continua consejera del emperador, y cuanto concierne a la familia se publica en su nombre.

Los méritos del hijo no se atribuyen a éste, sino a su padre. Una vez que un primer ministro rogó al emperador diese un título honorífico a su difunto padre, el emperador hizo publicar un documento en que se decía: "El hambre asolaba el imperio; tu padre dio arroz a los necesitados. ¡Cuanta beneficencia! El imperio estaba al borde de la ruina: tu padre lo salvó con riesgo de su vida. ¡Cuánta lealtad! La administración del imperio estuvo confiada a tu padre que hizo excelentes leyes, mantuvo la paz y la concordia con los príncipes vecinos y afirmó los derechos de mi corona. ¡Cuánta sabiduría! Por eso el título honorífico que le concedo es: benéfico, leal y sabio". El hijo había hecho todo lo que se atribuye aquí al padre. De este modo –a la inversa que entre nosotros– los antepasados obtienen títulos honoríficos por la obra de sus descendientes. Para honrar a un vivo, el emperador concede un título a sus antepasados. En cambio, todo padre de familia es responsable de las faltas de sus descendientes y de los demás habitantes de su casa. Hay deberes de abajo arriba; ninguno verdadero de arriba abajo.

Los padres casan a sus hijos, sin que los novios se vean antes. El adulterio es castigado con mucha dureza; pero es raro, porque las mujeres salen rara vez de la casa, donde las retienen, entre otras causas, sus pies deformados. La mujer es muy respetada por el marido y goza de gran honor en la casa; ha de tener aproximadamente la misma edad y fortuna que el marido.

La poligamia no está permitida; pero los chinos pueden tener varias concubinas que, juntamente con sus hijos, dependen de la mujer legítima y deben servirla. Estos hijos deben venerar a la mujer legítima como a su madre y llevar luto por ella; no empero, por su propia madre. El hombre debe amar mucho a su primera mujer; si quiere más a la segunda, se le puede denunciar y es apaleado. Los mandarines han de casarse con una mujer de otra provincia que no sea la de su mando. Tampoco pueden vender a sus hijos. Ningún mandarín va destinado a la provincia en que tiene su familia; ni puede ninguno adquirir tierras en el distrito que tiene a su cargo.

Una aspiración capital de los chinos es la de tener hijos que le puedan hacer exequias y honrar su memoria después de su muerte y adornar su sepulcro, acto que se repite con frecuencia, así como los llantos y ceremonias que deben hacerse en el entierro. En tales ocasiones, los parientes permanecen reunidos en salas abiertas, con frecuencia durante meses. En el caso de que un chino no tenga hijos de ninguna de sus mujeres, puede recurrir a la adopción, justamente para ser honrado después de su muerte. Porque es condición indispensable que el sepulcro de los padres sea visitado anualmente. Los llantos de pesar se renuevan todos los años y muchas personas permanecen en el mismo sitio uno o dos meses, para dar amplio curso a su dolor. El cadáver del padre que acaba de morir se conserva en casa con frecuencia hasta tres y cuatro meses; y durante este tiempo nadie debe sentarse en una silla, ni dormir en el lecho. También es frecuente que el hijo tenga el cadáver de su padre tres y cuatro meses en su casa, y viva todo este tiempo en el rigurosísimo duelo prescrito. Además de esto deben venerarse los antepasados. Toda familia tiene en China una sala de los antepasados, en la cual todos los miembros de la familia se reúnen anualmente; la edad tiene siempre la preeminencia. Las efigies de los que

han ocupado altas dignidades se hallan puestas sobre ún altar a un lado; los nombres de los varones y mujeres que fueron menos importantes para la familia están escritos sobre tablillas; la familia entera plañe, ora y come junta, y los parientes pobres son hospedados por los ricos. Se cuenta que, como un mandarín que se había hecho cristiano cesase de honrar de este modo a sus antepasados, se expuso a grandes persecuciones por parte de su familia. Las relaciones entre el hermano mayor y los hermanos menores están tan exactamente determinadas como las relaciones entre el padre y los hijos. Los primeros tienen, aunque en menor grado, derecho a la veneración.

Nada se castiga tan duramente como la falta de respeto. Un chino que inculpare –con justicia– de un crimen a una persona superior a él, sería quemado o decapitado; injustamente, pero lo sería. Los hijos que faltan al respeto a su padre o a su madre, los hermanos menores que faltan al respeto a los mayores, reciben palos. Cuando un hijo o un hermano menor se queja de que su padre o el hermano mayor lo ha maltratado, recibe cien golpes de bambú y es desterrado por tres años, si la razón está de su parte; y si no tiene razón, es estrangulado. El insulto a los padres se castiga con la decapitación; la ofensa de obra, con el descuartizamiento. La pena de muerte no siempre se ejecuta sencillamente entre los chinos. Sucede con frecuencia que un condenado es partido en pedazos. Si un hijo levanta la mano contra su padre, es condenado a que le arranquen la carne con tenazas candentes.

Estos hechos ilustran la exterioridad de la relación familiar, que está próxima a la *esclavitud* y se convierte en esclavitud. En China todos pueden venderse a sí mismos, y como nadie tiene sobre sí tanto poder como su padre, resulta que también el padre puede vender a sus hijos; únicamente no puede hacerlo si los compradores son gente ínfima o comediantes. Sólo la primera

mujer es, como hemos dicho, libre; las demás son concubinas compradas. El emperador puede, en caso de confiscación, entregarlas con sus hijos y bienes a otro, de quien se hacen esclavas. Esta confiscación es totalmente contraria al concepto de la propiedad, según nuestro modo de pensar. Sin embargo, la propiedad está asegurada por un derecho preciso, sobre el cual existen extensas leyes. Por lo demás, la introducción de la esclavitud, que debemos citar como el segundo punto de la falta de libertad china, está en relación con las trasformaciones que han tenido lugar en el derecho de propiedad.

En los tiempos más antiguos, la propiedad territorial era propiedad pública del Estado, el cual la distribuía a los padres de familia, a cambio de los diezmos u otras cuotas contributivas. Así fue durante veinte siglos. Entonces sólo los prisioneros y los extranjeros eran en China esclavos; todos los chinos eran considerados como una familia, entre la cual la tierra era repartida por igual. Más tarde surgió la esclavitud. Esta institución se ha atribuido al emperador Schi-Loang-ti, el mismo que edificó la Gran Muralla en el año 213 antes de J. C. Este emperador mandó quemar todas las obras donde estaban los antiguos derechos de los chinos y sometió a su dominio muchos principados independientes, como ya hemos dicho más arriba. Sus guerras precisamente hicieron que las tierras conquistadas se convirtieran en propiedad privada de los dominadores y sus habitantes en siervos. Más tarde se hicieron poco a poco otra vez libres. Pero la esclavitud ha permanecido en las leyes y todos se llaman, por lo menos, esclavos del emperador. Las mujeres y los hijos de los criminales, sobre todo en el caso de alta traición, son condenados por los tribunales a la esclavitud. Pero la diferencia entre la esclavitud y la libertad es necesariamente pequeña en China; pues ante el emperador todos son iguales, esto es, igualmente degradados. Como no existen honores y nadie tiene más

derecho que otro, reina la conciencia de la inferioridad, que se convierte fácilmente en conciencia de la abyección. El chino no considera como gran desdicha el venderse a sí mismo con toda su familia. Un pueblo en el que todavía existe la esclavitud, no ha llegado a la conciencia de sí mismo ni conoce aún la libertad personal.

Otro punto es que las penas son, en su mayor parte, *castigos corporales*. Esto sería deshonroso entre nosotros; pero no lo es en China, donde el sentimiento del honor aún no existe. Una tanda de palos es muy fácil de aguantar y, sin embargo, es lo más duro para el hombre de honor, que no quiere verse tratado como un ser de sensibilidad corporal, sino que quiere ser considerado como dotado de más fina sensibilidad. Pero los chinos no conocen la subjetividad del honor. Son más susceptibles al castigo que a la pena, como entre nosotros los niños; pues el castigo tiende a la corrección y la pena envuelve una verdadera imputabilidad. En el castigo, el fundamento de la abstención es tan solo el temor a la pena, no el sentimiento de la injusticia, ya que en este estadio no se puede suponer todavía la reflexión sobre la naturaleza de la acción. Entre los chinos, todas las faltas, tanto las cometidas en la familia como contra el Estado, se castigan de un modo externo. Las penas corporales pueden considerarse, por una parte, como algo insignificante, ya que sólo se refieren al lado externo, a la forma ínfima de la existencia, a la forma corporal. Pero en esto precisamente consiste lo más humillante, porque se expresa con ello que este lado externo es para el hombre algo que tiene poder sobre su interior. El hombre culto posee aspectos más importantes; un aspecto tan subordinado no se considera en él como importante. Hay otras penas en las cuales el hombre es considerado como un ser moral. Por eso entre nosotros el castigo corporal es contrario al honor. Los animales son amaestrados a golpes; también entre los niños

tienen los golpes su sentido. Pero el hombre adulto no debe ser considerado como un ser sensible solamente a los castigos corporales, sino que tiene otros lados sensibles muy distintos, por los cuales puede ser aprehendido y castigado, cuando deba serlo. Mas en China todo mandarín puede mandar dar veinte golpes de bambú sin juicio formal; y por otra parte, no sólo los ciudadanos están expuestos al castigo, sino también los mandarines e incluso los principales. Los virreyes, los ministros, los favoritos del emperador reciben castigos paternales de cincuenta a ochenta golpes de bambú. Quedan castigados y el emperador sigue siendo tan buen amigo de ellos como antes; ellos, por su parte, no lo toman a mal. También en otras ocasiones se golpea sencillamente. Cuando *Lord Amherst*[1] fue introducido en el palacio imperial, los más altos funcionarios y los príncipes estaban reunidos en el mayor aparato. El gran maestro de ceremonias, un mandchú, deseando librar a la embajada de las grandes apreturas, pegó con el látigo a los príncipes y generales para abrir paso.

Con la exterioridad de la pena se relaciona también la falta de *imputación*. Por lo que a esto se refiere, no existe la distinción entre acción intencionada y accidente casual y culposo, pues el accidente es tan imputable como la intención y se pierde la vida cuando se es la causa involuntaria de la muerte de una persona. La libertad subjetiva, el fin moral de una acción, no es tenido en cuenta a este respecto. Esta indistinción entre lo casual y lo intencionado es lo que ocasiona la mayor parte de las diferencias entre los ingleses y los chinos, pues cuando los ingleses son atacados por los chinos o un buque de guerra, que se cree atacado se defiende y perece un chino, los chinos piden, por lo

[1] William Pitt Amherst, 1773-1857, fue en 1816 embajador inglés en Pekín y ejerció el cargo de gobernador general de la India desde 1823 a 1827.

regular, que el inglés que ha disparado pierda la vida. Todo el que se relaciona de algún modo con el crimen, sobre todo con un crimen contra el emperador, es arrastrado también a la ruina; todos los parientes próximos del criminal son martirizados hasta la muerte. Un misionero cuenta que, habiendo aparecido una obra irrespetuosa contra el emperador, fueron condenados los impresores y aun los hombres que la habían trasportado, sin conocer el contenido. También los lectores de esta obra sucumben a la venganza de la ley. Este es el aspecto temible de la imputación, o más exactamente de la no imputación: que se niega toda libertad subjetiva y actualidad moral en la acción. En las leyes mosaicas, donde *dolus*, *culpa* y *casus* no están tampoco exactamente diferenciados, hay, sin embargo, abierto para el matador culposo un asilo, en el cual puede refugiarse. En China es condenado lo mismo que el doloso.

Con esta confusión se relaciona, por modo peculiar, un giro que la sed de venganza privada toma aquí para satisfacerse. La vida no vale nada para el hombre que no tiene intimidad moral. Por eso no hay entre los chinos nada tan frecuente como el *suicidio,* sobre todo en las mujeres, que se ahorcan a menudo por una sola palabra. Una muchacha se ahorca por la menor contradicción que experimenta; amenaza con matarse, como en Europa amenaza un ladrón con matar a quien le niega la bolsa. A causa de la frecuencia de los suicidios se han estrechado las bocas de los pozos en las ciudades, según cuentan los misioneros, a fin de que no puedan ser usados para arrojarse las personas en ellos. La causa del suicidio es generalmente un agravio sufrido. El chino siente la ofensa como algo absoluto; la ofensa le pone fuera de sí. Los chinos son sumamente sensibles a las ofensas y reaccionan vivísimamente a ellas; justamente porque se sienten impotentes contra ellas, pues si agrediesen o matasen al ofensor serían castigados con toda su familia. Su sed de venganza toma,

pues, el camino del suicidio. Es lo bastante ingeniosa para hacer de la imputación su propio medio. La sed de venganza tiende siempre a la muerte del adversario. Pero si el ofendido vertiera la sangre de su enemigo se expondría y expondría a toda su familia a perderse; o por lo menos, en caso de confiscación de la fortuna, la hundiría en la ignominia y la miseria; el homicida incurre además en la pérdida de las honras fúnebres. El ofendido, pues, se mata; con su muerte desvía la perdición sobre el ofensor, pues las leyes ordenan una muy rigurosa pesquisa de quién pueda ser culpable en un suicidio. Todos los enemigos del suicida son encarcelados y atormentados –véase cuántas cosas están entregadas al arbitrio de los mandarines–, para averiguar si no han sido, con alguna mala acción, la causa de que el infeliz haya tomado tan violenta resolución. Si se descubre que hubo una disputa o una injuria, es ejecutado el ofensor y toda su familia. De este modo el más débil puede hacer temblar al fuerte, y un hombre pésimo al varón más considerado, porque está seguro de que, en último término, lo peor es para el otro. Así sucedía antes entre nosotros con los soldados. Lo mismo pasa con los ceylaneses, que se vengan así en el baño. El chino que ha sufrido una ofensa prefiere matarse a matar a su adversario, pues en ambos casos ha de morir, pero en el primero conserva la honra de la sepultura y deja a su familia en seguridad y en la expectativa de obtener una indemnización y aun quizá todos los bienes del enemigo.

En suma, los chinos son bondadosos e infantiles, pero lo que se revela en su conducta recíproca no es la benevolencia, sino la cortesía llena de cumplidos. Son un pueblo dulce, obsequioso, ceremonioso; hasta las cosas más o menos indiferentes se hallan reguladas por exactas prescripciones. Por eso las *costumbres* de este pueblo tienen el carácter de algo que no surge de la propia intimidad. Los chinos son considerados como un

pueblo menor de edad, y sus costumbres revelan falta de independencia. Con toda la grandeza de su emperador, el pueblo chino se desprecia a sí mismo, y más aún que lo desprecian los otros. Hay en los chinos esa conciencia de la abyección, de la que ya hemos hablado antes. La gran inmoralidad de los chinos guarda íntima relación con esta abyección; son sumamente inclinados al robo y astutos, como los indios; son, además, de ágil complexión y muy hábiles en toda suerte de manejos de las manos. Son conocidos por engañar donde pueden; el amigo engaña al amigo y ninguno lo toma a mal, si el engaño fracasa o llega a su conocimiento. Proceden en esto de un modo ladino y taimado, de manera que los europeos han de mirarse muchísimo en el trato con ellos.

b) *La ciencia*. – La falta de libertad interna, la falta de interioridad propia, es también el signo distintivo de la *ciencia* china. No existe una ciencia libre y liberal. Las ciencias son el interés directo de la inteligencia, que se procura en ellas la posesión de una riqueza; responden al interés de tener un mundo interior, de satisfacerse en sí. Esto falta en China totalmente. Los chinos no cultivan las ciencias por libre interés científico. Las ciencias son fines del Estado y entran en la administración del Estado, el cual determina todo lo que debe ser. El conjunto de los conocimientos es, pues, de naturaleza empírica, no teórica; ni existe tampoco el interés por los pensamientos, sino que éstos se hallan esencialmente al servicio de lo útil y provechoso para el Estado. La esfera científica es un medio para el Estado y, en este sentido, el Estado la tiene bajo su poder. Al hablar de las ciencias chinas nos sale al encuentro la gran fama de su desarrollo y antigüedad. Hoy, sin embargo, ha cambiado mucho la alta opinión que se tenía de ellas antes. Vemos, sin duda, que en China las ciencias gozan de una muy grande estimación –estimación

pública–, siendo, enaltecidas y fomentadas por el Estado y el Gobierno. El emperador mismo está a su cabeza; es en realidad, especialmente en la dinastía mandchú, culto y erudito, y compone con frecuencia obras literarias, dísticos y tratados. Tiene junto a sí varios tribunales, a los que está confiado el fomento de las ciencias. Una de las más altas autoridades del Estado es la Academia de Ciencias. El emperador mismo examina a sus miembros, los cuales habitan en palacio, siendo en parte secretarios, en parte historiadores del imperio, físicos y geógrafos. Cuando se proyecta una nueva ley, la Academia debe emitir su informe, el cual ha de empezar por una historia de las antiguas instituciones o, si el asunto está en relación con un país extranjero, por una descripción de este país.

Los sabios trabajan bajo la inspección del emperador y redactan principalmente enciclopedias, para las cuales éste escribe los prólogos. El emperador nombra también los secretarios que llevan su pincel. Las nuevas ediciones son en China asuntos de Estado. Entre los últimos emperadores, *Kien-long* se ha distinguido singularmente por sus conocimientos científicos. Ha escrito mucho; pero se ha destacado mucho más todavía por la reedición de las obras maestras de China. La colección entera se ha calculado en 368.000 volúmenes; pero estos volúmenes no encierran tanta materia como los nuestros. Es indispensable que los volúmenes se hallen completamente libres de faltas. Un príncipe imperial estaba al frente de la comisión encargada de corregir las erratas de imprenta. En las actas se especifica cuántas faltas se han escapado a este y aquel mandarín; por las cuales han sido castigados con tantos o cuantos palos. Cuando la obra ha pasado por todas las manos, vuelve, de nuevo al emperador, que castiga duramente toda falta cometida. Los chinos recogen todo papel escrito, por respeto a la sabiduría, y arrojan al río las hojas que ya no tienen valor. Los mandarines consideran esto

como un deber que el emperador les encarece mucho. Los sabios pagan a ciertos hombres encargados de recoger el papel, para que no sea profanado.

Así, pues, aunque las ciencias parecen sumamente honradas y cultivadas, la educación científica no es obra libre general de los individuos, sino en esencia un asunto del Estado. Le falta el libre suelo de la interioridad; no debe su impulso a los particulares intereses de los individuos y resulta forzosamente limitada. Causa de esto es también la peculiar *escritura*, que está en uso entre los chinos, la cual constituye un gran obstáculo para el desarrollo de las ciencias. O más bien, a la inversa: los chinos carecen de un instrumento mejor para la exposición y comunicación de su pensamiento, porque no existe entre ellos el verdadero interés científico. Como es sabido, su escritura es jeroglífica, esto es, no tienen como nosotros un signo para cada sonido, ni ponen ante la vista las palabras habladas, sino que los signos reproducen las representaciones mismas. Los signos de nuestra escritura son signos de los signos de las representaciones; los de los chinos son signos directos de las representaciones y sus determinaciones intelectuales. Esto parece al pronto una gran ventaja y ha seducido a muchos grandes hombres, entre ellos a Leibniz; pero es justamente lo contrario de una ventaja. El efecto de semejante escritura sobre el *lenguaje oral* es ya muy desfavorable. Nuestro lenguaje oral se desenvuelve con precisión, principalmente porque la escritura tiene para los diversos sonidos signos, que aprendemos a pronunciar de un modo preciso, mediante la lectura; limítase con esto la diversidad de los sonidos. Los chinos, a quienes falta semejante medio de educar el lenguaje oral, no modifican los sonidos de un modo preciso y representable con letras y sílabas. Su lenguaje oral se compone de un número no muy considerable de palabras monosílabas, que se usan con más de una significación. La diferencia de sen-

tido se expresa ya por la ilación, ya por el acento o la pronunciación rápida o lenta o suave o fuerte. El oído de los chinos aprecia en esto diferencias muy finas. Así "po" tiene, según el sonido que se le dé, once distintas significaciones: vaso, hervir, ahechar el trigo, cortar, regar, preparar, mujer vieja, esclavo, hombre liberal, persona lista, un poco.

Entre nosotros, se ha querido ver la utilidad de una escritura jeroglífica, en que las distintas naciones podrían aprender este lenguaje de signos y entenderse mutuamente, aun sin entender los respectivos lenguajes orales. *Leibniz* ha preconizado el uso de este lenguaje de signos en Europa, especialmente con la idea de que podría facilitar la relación entre los sabios. Pero la difusión de la cultura científica en la propia nación se dificultaría infinitamente con esta forma del lenguaje escrito. Nuestro lenguaje escrito es muy sencillo de aprender, puesto que descomponemos el lenguaje oral en unos 25 sonidos (y este análisis da precisión al lenguaje oral, limitando la cantidad de los sonidos posibles, por eliminación de los sonidos oscuros intermedios) y sólo tenemos que aprender estos signos y su enlace. Cuando entre nosotros un individuo conoce los 25 signos de los sonidos y es capaz de comprender su unión, todos los escritos le son accesibles. Las representaciones en cambio son infinitamente más diversas que los elementos con los cuales nosotros componemos las palabras. Para poder decir que un chino sabe leer, se calcula que necesita conocer, por lo menos, 9.000 signos; de un modo más exacto se fija el número de los signos necesarios para el uso corriente en 9.353, y aun en 10.516, si se cuentan los introducidos modernamente. El número de los caracteres para las representaciones en general y sus asociaciones, tal como se encuentran en los libros, asciende a 80 o 90.000. Pero de estos a su vez salen nuevas asociaciones de signos; que propiamente no tienen fin.

Como consecuencia de esto los libros son también muy raros y costosos de adquirir. Ya por ello resulta difícil instruirse. Las mejores obras son editadas por el emperador y regaladas a algunos individuos o cedidas a las autoridades, ciudades, etc. Un individuo que no se dedique a los estudios prescritos para llegar a mandarín, tiene pocas oportunidades para adquirir una educación científica. El puro interés por el saber no resulta así favorecido. La investigación científica no puede tener el libre carácter que tiene en Europa, especialmente respecto de la política. Se desvanece, pues, la gran fama de la ciencia china.

La ciencia permanece en China reservada al servicio del Estado; el estudio, que se estimula y es necesario para llegar a la clase de los mandarines, se limita a los *King* y sus comentarios, a las *leyes del imperio*, a la *moral* y a la *historia*. La matemática y la física están en China muy atrasadas, muy a la zaga de las ciencias europeas correspondientes. La educación toda se refiere, principalmente, a la moral; también la historia es para los chinos un manual de moral. Por lo demás, la historia de los chinos sólo comprende los hechos escuetos, sin ningún juicio ni razonamiento histórico. La jurisprudencia sólo expone, asimismo, las distintas leyes y la moral los distintos deberes, sin preocuparse de una íntima fundamentación de ellos. La figura más célebre de la ciencia china es *Kong-tsé* (Confucio), en cuyas obras se basa la enseñanza de la moral. Confucio es un moralista; no propiamente un filósofo de la moral. Fue un honrado ministro durante algunos años y peregrinó después con sus discípulos. China le debe la redacción de los *King* y muchas obras propias sobre moral: éstas constituyen la base de la vida y la conducta de los chinos y, en especial, de la educación de los príncipes. Son de la misma índole que los Proverbios de Salomón; muy buenas, pero no científicas. Nosotros las conocemos

bien ahora; *Marshman*[1] las ha traducido. Pero los entendidos dicen que hubiera sido mejor para la fama de Confucio no traducirlas. Se encuentran en ellas, sin duda, rectas sentencias morales; pero hay también un sermoneo, una reflexión y un dar vueltas a los temas, que no logra elevarse sobre la vulgaridad. No se le puede comparar con Sócrates u otros pensadores semejantes. Tampoco fue un legislador como Solón.

Sobremanera altos se han juzgado los conocimientos de los chinos en *astronomía*, teniéndolos por algo muy perfecto. *Delambre*[2] y *Laplace*[3] han asentido a estos juicios, atribuyendo a los chinos el mérito de una larga serie de observaciones, a las cuales falta, sin embargo, la exactitud de las europeas, y tradiciones sobre el curso de los astros y la revolución del sol. Han calculado con bastante exactitud la duración del año en trescientos sesenta y cinco y medio días. También han descubierto que la luna hace en diecinueve años 235 revoluciones en torno a la tierra. Pero han aprendido de los sabios europeos la teoría de los telescopios y la óptica; los términos técnicos de esta rama proceden de Europa. Los chinos tienen tubos, pero sin cristales; los telescopios con cristales son regalos que no utilizan, porque antes no era costumbre usarlos. Los resultados más finos de la observación, como, por ejemplo, los referentes a la precesión del equinoccio de primavera, van llegado a su conocimiento, relativamente tarde; según los datos de Delambre, 550 años después de Hiparco, que ya estaba familiarizado con ellos. Es también posible que su conocimiento les haya venido de Grecia. En la

[1] Marshman, Josua, 1768-1837, misionero baptista en la India, fundador del Colegio de Serampur, sanscritista y sinólogo: *The works of Confucius, containing the original text with a translation*. London, 1811.

[2] Delambre, Jean Joseph, 1749-1822, *Histoire de l'astronomie ancienne*, 2 volúmenes. París, 1817.

[3] Laplace, Pierre Simon (Marqués de), 1749-1827, *Traité de la mécanique céleste*, 5 vols., París, 1799-1825; *Exposition du système du monde*, 2 vols., París, 1796.

descripción del viaje de Lord Macartney, cuenta *Staunton*,[1] que entre los chinos se conservan instrumentos de alta antigüedad, semejantes a las esferas con que trabajaban los griegos; por lo cual sospecha que hayan llegado a ellos desde Bactriana. Pero los chinos no sabían cómo había que usarlos, ni lo que se podía hacer con ellos. Sus cálculos de los eclipses de sol y de luna descansan en una larga serie de observaciones; pero no son tan antiguas como se ha dicho. En el *Schu-King* se mencionan dos eclipses de sol en un espacio de tiempo de mil quinientos años. No podemos llamar esto propiamente ciencia. Tampoco les importa la astronomía como ciencia; lo importante es la confección del calendario. Se trata de fijar las fiestas y los eclipses de sol y de luna: éstos deben ser indicados cuidadosamente, en los calendarios, por los astrónomos de la corte. La mejor prueba de lo que pasa con la ciencia astronómica de los chinos es que los calendarios están hechos allí por los europeos hace ya varios siglos. En tiempos anteriores, cuando los astrónomos chinos redactaban todavía el calendario, sucedía, con bastante frecuencia, que hacían indicaciones falsas sobre los eclipses de luna y de sol. Pero los astrónomos que habían cometido tales errores perdían la vida. La astronomía es, pues, asunto de Estado.

En *física*, los chinos tienen fama de haber conocido pronto el imán y el uso de la aguja imantada. Dicen los chinos que la brújula señala al sur; esto no es ni más ni menos exacto que decir que señala al norte, como decimos nosotros. En cambio, la bomba, el sifón, la máquina neumática, el reloj, la máquina eléctrica, han sido conocidos en China gracias a los europeos. Los chinos no conocen aún las teorías correspondientes a esos aparatos. En el palacio imperial se encuentran, junto a exce-

[1] Staunton, Sir George Leonard, 1737-1801, secretario y acompañante de Macartney en su viaje a China, en 1792-94.

lentes telescopios, magníficos relojes de péndulo; pero no se utilizan. Los chinos tienen observaciones meteorológicas desde hace dos mil años; pero no conocen el barómetro ni el termómetro.

En *geometría*, conocen la relación de la circunferencia al diámetro, de un modo aproximado, conseguido por medidas; el teorema de Pitágoras les es conocido empíricamente también, sin la demostración. Calculan muy bien, principalmente con máquinas de calcular; pero no saben nada de álgebra. Los jesuitas son los primeros que han hecho imprimir en China tablas de logaritmos y de senos.

En *medicina*, proceden de un modo puramente empírico; pero han descubierto de este modo algunas cosas que han causado sensación en Europa; la aguja de oro fina es uno de estos descubrimientos de los chinos. El punto culminante de su arte médica consiste en estimular los humores y hacer tomar al enfermo ciertas posiciones. Todo esto va unido a la más grosera superstición. Los conocimientos químicos que poseen se reducen a los indispensables para la práctica.

Tienen ingenio para las *construcciones mecánicas* sencillas, y con frecuencia más habilidad que los europeos; pero esto no es ciencia. Han practicado la imprenta antes que los europeos; pero siguen actualmente grabando las letras en planchas de madera e imprimiendo con ellas; ignoran las letras movibles.[1] Es histórico que han descubierto una clase de pólvora antes que los europeos; pero los jesuitas hubieron de fundirles los primeros cañones y sus fusiles están hechos, aún hoy, del modo más arcaico y grosero. Se enorgullecen, además, de no dar entrada a las ciencias de los europeos. En las provincias meridionales trafican con barcos propios;

[1] Error de Hegel. La tipografía fue descubierta en China ya en el siglo XI y practicada mucho.

mas estos barcos son de una construcción inadecuada y zozobran muchas veces. Un comerciante de Cantón que quiso construir un barco europeo, fue duramente castigado y el barco destruido enseguida por orden del gobernador. Los europeos son tratados como mendigos, puesto que se han visto obligados a abandonar su patria y a buscarse la subsistencia en otro país. En cambio los europeos, precisamente porque tienen espíritu, todavía no han logrado igualar la habilidad exterior y perfectamente natural de los chinos. Los barnices, la elaboración de los metales, y en especial el arte de conservarlos extremadamente delgados al fundirlos, la fabricación de la porcelana y otras muchas cosas siguen siendo de primer orden en China.

Su talento mecánico se revela en muchas construcciones prácticas, puentes, máquinas de sacar agua, que son admiradas por los europeos. Saben imitar también con gran exactitud los productos europeos. Se distinguen en la fabricación de chucherías que causan asombro, por ejemplo colecciones de insectos, fabricados con arte extremo en delgadas laminitas de cobre, trabajado en hueco. Testimonio de su grandísima habilidad en la fundición del bronce es una torre de quince pies de altura y nueve pisos, con muchos adornos, que fue fundida de una vez. Lo exquisito de sus trabajos en porcelana es universalmente conocido. Sus fuegos artificiales son artísticos y brillantes, según las noticias de los ingleses. La danza constituye un estudio capital y está muy desarrollada. Su jardinería es célebre. Poseen, según se dice, los más hermosos jardines, especialmente al otro lado de la gran muralla. Los lagos, los ríos, los palacios de recreo, los baños, etcétera, están deliciosamente instalados y reunidos, secundando a la naturaleza con el arte.

Respecto del *arte* es claro que el arte ideal no es su terreno. Un ideal no entra en una cabeza china. La estética les es desconocida. Lo ideal exige ser concebido por el espíritu libre; no

prosaicamente, sino de tal modo que la idea sea aprehendida y dotada a la vez de un cuerpo. Todavía no ha sido dado a este pueblo expresar lo bello como bello; mas tiene una insólita habilidad para la imitación, la cual ejercita no solamente en la vida diaria, sino también en el arte. Su literatura poética es rica; tienen una multitud de comedias en las cuales predominan los intereses de su vida común. Muestran gran exactitud y destreza en la pintura de paisaje y también pintan retratos; pero les falta la perspectiva y el claroscuro. Llevan muy lejos la exactitud en el detalle; así un pintor preguntaba a sus discípulos cuántas escamas tiene una carpa desde la cabeza hasta la cola y cuántas incisiones hay en las hojas. Sus representaciones de la naturaleza son, pues, muy exactas y diestras; pero carecen de gusto. El pintor chino copia bien los cuadros europeos, como todo; conoce realmente las escamas de la carpa y las incisiones de las hojas; sabe cuál es la forma de los distintos árboles y la curva de sus ramas. Pero lo sublime, lo ideal y lo bello no es el terreno propio de su arte y habilidad. El arte chino resulta tan falto de espíritu como la constitución china.

c) *La religión.* – Esta falta de espíritu es también el signo distintivo de la *religión china.* El emperador es el jefe del Estado y de la religión. La religión es pues en esencia una religión del Estado y no lo que nosotros llamamos religión. Religión es, para nosotros, la interioridad del espíritu en sí, por cuanto el espíritu se representa lo que constituye su última esencia. En esta esfera el hombre se halla sustraído al Estado; refugiándose en su interioridad, puede escapar al poder del gobierno temporal. Pero en China la religión no ha llegado a esta altura. La verdadera fe solo es posible allí donde los individuos existen en sí y para sí mismos, independientemente de un poder coactivo externo.

Hay que distinguir la religión del Estado y la lamaísta, de la cual se hablará más tarde. La relación del emperador de China con el Dalai Lama no ha llegado a constituirse en religión del Estado; se la puede llamar la religión superior y desinteresada, por cuanto es íntima y espiritual. La religión del Estado no es cosa íntima y ajustada al sujeto. El individuo tiene, en la religión, un valor infinito, que queda sustraído o puede quedar sustraído al gobierno finito. Pero en China el individuo no tiene ni asomo de esta independencia. Es pues dependiente en la religión; y dependiente de seres naturales.

La religión de los chinos no ha sido cabalmente estudiada por los misioneros católicos, imbuidos de prejuicio en pro de su propia religión. La religión del Estado, que debe distinguirse de la religión privada, es patriarcal en un aspecto; pero tiene además otros aspectos distintos de éste. Es ante todo la vieja y sencilla religión en que el hombre honra a Dios como señor de todo, como simple, eterno, bondadoso, justo, como el que premia la bondad y la virtud y castiga la maldad y el crimen. La riqueza de la naturaleza queda desterrada de esta representación de la esencia divina. La justicia y la bondad son modos de la actividad de lo absoluto; pero no se dice aquí qué cosa sea lo absoluto. Semejantes determinaciones generales no sirven de nada en la religión. Bellas máximas, como la de que los buenos son felices y los malos desgraciados, son harto fáciles de encontrar. Pero no se trata de tales generalidades. Se trata de los deberes que tenemos para con Dios; no de los caracteres abstractos que podemos adjudicar a este Dios. Y surgen las preguntas: ¿qué es obrar rectamente? y ¿en qué consiste la recompensa del obrar recto, la beatitud? Mas estas preguntas acerca de lo justo sólo surgen cuando el hombre ha llegado a la conciencia de lo universal. Por eso ni hubo ni hay justicia entre los africanos. Lo recto, lo justo, es lo que las constituciones, las leyes y las cos-

tumbres prescriben. Por tanto, no se puede considerar la religión como independiente del Estado. Cuando el hombre todavía no ha logrado su libertad; mientras vive en un Estado despótico, no tiene la representación de Dios, no tiene la representación de que Dios es en sí libre, es un espíritu absoluto. El hombre no ha descendido todavía al fondo de sí mismo; no ha descubierto en ese fondo problemas que sean dignos de solución. En el estado patriarcal, la elevación religiosa del hombre es simple moralidad y buena conducta. Lo absoluto es o la simple regla abstracta de este bien obrar –la eterna justicia– o el poder de ésta. Fuera de estas simples representaciones no hay otras relaciones del mundo natural con el hombre, no hay otras exigencias del espíritu subjetivo. Los chinos, en su despotismo patriarcal, no necesitan ninguna de estas relaciones con el Ser Supremo, que ya están contenidas en la educación, en las leyes de la moralidad y de la cortesía, en los mandatos y gobierno del emperador.

Así el principio de la religión china del Estado es la dependencia del hombre respecto de un poder superior. En la verdadera religión, por el contrario, el individuo es libre. Aquella dependencia externa es esencialmente una relación con objetos naturales. Donde se encuentra el elemento espiritual, existe la libertad. Pero lo genuino de los chinos es que veneran lo natural como si fuese lo supremo. Lo mismo acontece a sus metafísicos. Existen muchas teorías o, como diríamos nosotros, filosofías acerca de Dios, la causa primera, la verdad de las cosas. Pero todas se expresan por medio de representaciones materiales; su principio no es nunca lo espiritual, sino el supremo Ser natural. Se representan como un elemento motor el aliento que ha operado sobre el principio material independiente, poniéndolo en fermentación. De esto dicen que ha nacido la materia en reposo y en movimiento. Los filósofos no pasan de aquí; el objeto de su especulación es siempre puramente material.

Lo uno, que la religión china considera como el Ser supremo, es *Tien*, el Cielo, que significa la naturaleza en general. La naturaleza es contemplada en el cielo, porque del cielo depende todo; del cielo dependen la sucesión del día y la noche, las estaciones, la prosperidad de las cosechas. Frente a esta exterioridad de la naturaleza, que es útil o nociva al hombre, significa el cielo el poder interno, del cual la naturaleza depende, y a quien los hombres piden todo lo natural y, en primer término, la bienandanza. Esta se halla en relación con la conducta del hombre. Pero el bien obrar no es cosa de la conciencia, sino una conducta meramente externa, prescrita por la ley.

El emperador es la cabeza de esta religión natural; es hijo del cielo. Los individuos no se acercan por sí mismos al cielo; el emperador es quien, al frente de su pueblo, intercede por ellos con el cielo, ofrendando al cielo en su propio nombre y en el de su pueblo. A tal fin hay establecidas determinadas fiestas, en las cuales el emperador, rodeado de toda su corte, hace un sacrificio, reza, dando gracias al cielo e impetrando sus bendiciones. Tales fiestas tienen lugar en los solsticios de invierno y de verano, y en el equinoccio de primavera. Debería celebrarse propiamente una cuarta fiesta en el equinoccio de otoño; pero se verifica antes, porque existe un rescripto de un emperador, anunciando no querer esperar hasta el otoño para dar gracias al cielo por la fecundidad de la tierra. En el equinoccio de otoño, el emperador abre un surco con el arado de oro, y la emperatriz inaugura el cultivo de los gusanos de seda, de cuyos capullos se hacen los vestidos del emperador. Como se ve, estas fiestas son fiestas de la naturaleza. En consonancia con este carácter, celebrábanse antiguamente en cuatro montañas, sitiadas en la dirección de los cuatro puntos cardinales, y en una quinta montaña que estaba en el medio. Otras fiestas se organizan con motivo de los eclipses de sol y luna. Mientras los mandarines observan

al fenómeno, el pueblo debe permanecer postrado con la frente sobre el suelo.

Por cuanto el cielo es considerado como el poder general de la naturaleza, que a la vez fomenta todo bien, podría interpretarse esta representación en el sentido del Dios espiritual, del Señor de la naturaleza (nosotros decimos, por ejemplo, el cielo nos proteja). Pero en China todavía no es así. En China la conciencia individual, considerada como sustancial, es decir, el emperador mismo, es el poder, y los chinos no entienden, evidentemente, por *Tien*, sino lo que nosotros llamamos simplemente el cielo o la naturaleza en general. Las más acerbas discusiones han surgido a este respecto entre los misioneros católicos de las órdenes de los jesuitas, franciscanos y agustinos. Los jesuitas afirmaban que el nombre de *Tien* podía usarse en la predicación para designar al verdadero Dios; lo negaban las otras órdenes y acusaron a los jesuitas ante el Papa de dar al Dios cristiano un nombre que, en el sentir de los chinos, no significa sino el cielo, como poder de la naturaleza. Términos semejantes, que designan representaciones paganas, no deben –decían– usarse para nombrar la representación cristiana de Dios. El Papa envió a un cardenal para que hiciese una investigación; este cardenal murió allá; un obispo, enviado después, decretó que el nombre de *Tien* no debía usarse para nombrar a Dios, sino que Dios debía designarse más bien con los términos de *Tien-ti*; el Señor del Cielo. En realidad, *Tien* no es un Dios espiritual.

Otro punto de discusión surgió entre los misioneros, a causa del culto chino a los antepasados. Los jesuitas ponían el culto a los antepasados en el mismo plano que el culto católico a los santos y buscaban apoyo en él para la predicación. Los otros, en cambio, sostienen que los santos, considerados como intercesores de los cristianos, son algo completamente distinto de los antepasados chinos. Se renueva aquí la misma disputa

que se produce sobre las representaciones religiosas de todos los pueblos antiguos; por ejemplo, la cuestión de si los persas al adorar la luz como principio supremo, pensaban en la luz del pensamiento o en la luz natural. Igual es también la cuestión de si Osiris es para los egipcios simplemente el Nilo o el símbolo de algo interno. Esta disputa respecto de las mitologías, dura todavía hoy. Hay que conceder que por mucho que el elemento sensible y el pensamiento puedan mezclarse en las representaciones de una religión, los pueblos poseen, sin duda, a la vez, lo sensible y el pensamiento. El hombre no puede permanecer sujeto a lo sensible únicamente; necesita tener además algo interior. Y tan pronto como el pensamiento penetra hondamente en el objeto, ya existe algo pensado, algo universal.

En conjunto, la religión china se refiere solamente a una sustancia natural. Pero si se refiere a una sustancia, se refiere a algo espiritual. Ahora bien; este elemento espiritual puede tomarse en diversos sentidos, y entre estos sentidos habrá alguno que sea realmente espiritual. Así el emperador Khang-hi mandó poner en el frontispicio de una iglesia, edificada por los jesuitas, en el año 1711, las tres inscripciones siguientes: primera: "Al verdadero principio de todas las cosas"; segunda: "No ha tenido principio ni tendrá fin; ha creado todas las cosas y conserva todas las cosas"; y tercera: "Es infinito, es infinitamente bueno y es infinitamente justo y lo rige todo con sumo poder".

El sucesor de Khang-hi, habiéndole varios mandarines indicado, con ocasión de una mala cosecha, que no había habido tal cosecha mala en los lugares donde se había expuesto el retrato de un gran general, publicó un edicto en el cual manifestaba que no había sido su propósito que los pueblos realizasen actos como ese de exponer el retrato de un general; porque en el mundo rije una conexión moral infinita y cuando sobreviene una plaga, como la esterilidad, lo que el hombre debe hacer es reti-

rarse a su interior y preguntarse si no ha cometido alguna falta; que así lo hace él mismo, el emperador, cuando sabe de alguna calamidad semejante, y se pregunta qué habrá hecho para haberla atraído sobre su imperio. Estas ideas son de todo punto análogas a las que se encuentran en el Antiguo Testamento. Mas también esta moralidad es algo externo. La relación del emperador con el cielo se imagina del modo siguiente: el emperador por su buena conducta recibe la bendición del cielo; las malas cosechas y todas las calamidades tienen por causa la conducta inmoral de los habitantes y en particular del emperador; la prosperidad de las cosechas, la fecundidad del año se explican por una conexión moral. Pero esto es por sí mismo muy ambiguo. Esta conexión se encuentra también en la religión cristiana; pero aquí está esencialmente subordinada y es la representación de que la vida temporal sólo constituye una parte del todo, en que debe colocarse el destino del hombre.

Así entre los chinos hay en el fondo una especie de magia refinada: la conducta del hombre es lo absolutamente determinante. Si el emperador se conduce bien, el cielo está obligado a procurar su bienandanza. Lo supremo es por tanto únicamente lo que los hombres hacen, lo que hacen obedeciendo a su albedrío. Pero esta relación moral no cambia en nada la circunstancia de que lo supremo para la religión del Estado de los chinos no es sino el poder, la naturaleza en general. El emperador es la cabeza; solo él es el mediador entre el cielo y sus súbditos. El cielo no tiene inmediata relación con éstos y sus negocios particulares.

De aquí se deriva el segundo aspecto de la religión china. Puesto que la relación general del imperio con el cielo se basa en el emperador, éste sabe que depende únicamente del cielo. Cuanto concierne a las relaciones particulares con la naturaleza parece pues sometido a la orden y voluntad del emperador. Tal

sucede con el bienestar particular de las distintas provincias, ciudades, aldeas e individuos. Este bienestar se halla confiado a distintos genios, sometidos al emperador, quien, adorando solo al *Tien*, rige el imprerio todo de los espíritus. De este modo el emperador resulta también el verdadero legislador del cielo.

Los chinos adoran, pues, además del *Tien*, una gran multitud de genios, *Schen*, divinidades de los distintos objetos naturales. Lo absoluto, en efecto, no puede ser simplemente lo universal indeterminado. Lo particular y determinado debe también estar afirmado y ser conocido en lo absoluto uno. Nuestra razón, para concebir por ejemplo el movimiento del sol, ha de hacerlo de tal suerte que una ley sea el alma de ese movimiento. La ley es universal; y sin embargo no es sino el caso particular (aquí el movimiento del sol) elevado a la universalidad. Lo particular es referido de esta manera a lo uno y universal. Ahora bien, como entre los chinos lo particular y determinado no está dado todavía en lo universal, resulta que aunque cae fuera de éste, trata sin embargo de elevarse a él. La máxima elevación de lo particular a lo universal consiste entonces en que las representaciones particulares toman figuras determinadas. Estas figuras son los genios de todas las cosas: del sol, de la luna, del día, de la noche, de la hora, del minuto, etc. Cada uno de los cinco elementos tiene su genio, que se distingue por un color especial. La soberanía de la dinastía que ocupa el trono de China depende también de un genio; el cual tiene el color amarillo. Cada provincia y cada ciudad, cada montaña y cada río poseen un genio determinado. Hay genios distinguidos y otros inferiores; los hay benéficos y malignos. El emperador, hijo del *Tien*, señala a estos *Schen* sus cargos. En el calendario del Estado, en el cual figuran los funcionarios de los diversos distritos, está indicada también la jerarquía de los genios que deben mandar cada año y a los

que ha sido confiado tal arroyo, tal río, etc., por disposición del emperador. Cuando en una provincia ha sucedido una calamidad o se ha malogrado la cosecha, impútasele el caso al *Schen* que, en castigo es borrado del calendario del próximo año. Queda entonces depuesto, como un mandarín; otro ocupa su lugar y el emperador publica una declaración sobre lo sucedido. En un cambio de dinastía, un emperador cambió completamente los cargos de los genios; de todo lo cual existe una larga relación.

Con la religión se une pues la superstición. Ésta se basa precisamente en la falta de independencia interior y supone lo contrario de la libertad del espíritu. Los chinos son supersticiosos en sumo grado. Todo mal natural da pábulo a una superstición, la cual tiene ilimitado alcance. La superstición se ha difundido de un extremo a otro y lo ha inficionado todo. En toda empresa se consulta a los adivinos. Los chinos son especialmente supersticiosos respecto a los lugares. Sin embargo no se sabe de cierto a qué religión pertenecen estas prescripciones. El emplazamiento de la casa y sepultura causa las mayores preocupaciones a los chinos, que meditan el asunto muchos años. Cuando se construye una casa, este hecho puede causar al vecino los mayores disgustos; si la casa nueva forma tal o cual ángulo con la otra se describen círculos, se hacen ofrendas, se implora a los genios, para desviar el daño que nace de la vecindad. Cuando los ingleses construyeron almacenes en Cantón, causaron grandes apuros y fatigas a los chinos de su vecindad. En el *Y-King* están indicadas ciertas líneas que designan las formas y las categorías fundamentales; por eso este libro se llama también el libro de los destinos. Se atribuye cierta significación a la combinación de estas líneas y se profetiza sobre esta base. O se arroja al aire cierto número de palitos y se predice el destino según el modo en que caen. Los chinos tratan de impedir o de conseguir, por

medio de la magia, lo que para nosotros es indiferente o está sujeto a una causa natural. Todo esto pertenecería más bien a un capítulo que debiera intitularse: la falta de espíritu de los chinos.

Hay imágenes escultóricas de los genios, cada uno de los cuales es adorado a su modo. Son horribles ídolos, muy alejados del arte; pues nada espiritual se representa en ellos. Son, por lo tanto, simplemente espantosos, terroríficos, negativos. El objeto del arte es lo espiritual, lo divino; la misión del arte es representar lo espiritual en el material sensible. Pero donde lo religioso no es espiritual, sino solamente poderoso, espantoso y temible, también su representación ha de resultar espantosa. Los genios tienen innumerables templos. El servicio de estos templos se halla a cargo de un numeroso cuerpo sacerdotal. Parte de los sacerdotes o bonzos viven en monasterios, de los cuales hay una multitud junto a los templos; por consiguiente viven en celibato. También hay conventos de monjas. Los bonzos son consultados en todas las necesidades y aprovechan la superstición del pueblo para acumular riquezas. Adivinan, conjuran los genios, determinan el emplazamiento de las casas y los sepulcros. No pagan impuestos, ni censos por sus propiedades; su número ha aumentado mucho, debido a las ventajas de su posición. Por lo demás gozan de escasos honores. Un emperador ha secularizado muchos miles de monasterios, obligando a los sacerdotes a volver a la vida seglar, y gravando sus bienes con tributos. Tampoco se conceden muchos honores a los templos. En ellos se representan las comedias. La embajada inglesa de Lord Macartney fue incluso alojada a veces en templos, que se usan como posadas. También establos se colocan en los templos.

El *Tien* es el único Señor; pero esta unidad no es concebida, como se ve, de un modo polémico, de tal suerte que nada se tolere junto a ella; antes bien hay muchas cosas que caben a su lado. Así los fieles de otras religiones viven pacíficamente en

el país. Los judíos son numerosos en China y hace más de mil años que hay allí una gran cantidad de mahometanos. Tampoco se impide a los cristianos la propagación de su doctrina, salvo cuando su religión ha parecido implicar una desobediencia a las ordenanzas del imperio chino. Por otra parte hay muchas sectas en China. Surge aquí una dificultad histórica para el conocimiento de la religión china, debida a la diversidad de las sectas, de las cuales unas existen por sí mismas y otras se hallan ligadas a la religión del Estado. Nos referimos principalmente a la religión de Fo y del Dalai Lama. La religión de Fo tiene su sede más allá del Ganges; la del Dalai Lama, en el Tíbet. Hablaremos más adelante de ellas con detenimiento. Ambas tienen la representación de un espíritu, que conciben, empero, como un hombre.

El Dalai Lama es un hombre, un hombre sin duda mortal, pero que se reencarna siempre de nuevo. Los sacerdotes lo reconocen por determinadas señales. Esta creencia de que un hombre presente y vivo sea el asiento de la divinidad, tiene relación con la religión de Buddha. El culto del Dalai Lama está muy extendido en China. La familia imperial, especialmente la dinastía mandchú, lo profesa.

Es aún dudoso si la religión de Fo, que está asimismo muy difundida, es idéntica al budismo. Su representación capital, es la metempsicosis, según la cual todas las formas sólo son manifestaciones de lo Uno. Con esto coincide la doctrina de la transmigración de las almas, que da motivo a muchas supersticiones. Los sacerdotes de Fo emplean mil medios para sustraer a un hombre al purgatorio, al estado inferior. Deber capital de los partidarios de esta religión es honrar a los muertos. Ponen lo supremo en la nada y enseñan que el hombre debe despojarse de todos los pensamientos particulares y hundirse enteramente en el vacío, en la inmovilidad. Fo mismo es considerado como un muerto. Lo

supremo consiste en unirse con él, mediante el desprendimiento de todo. Este reposo se llama nirvana y en relación con este vacío se considera la nada como la absoluta verdad. El hombre debe entregarse a esta nada y sumergirse en ella.

Basadas en esta religión hay varias especulaciones abstractas, que pueden considerarse como la filosofía de los chinos. Sus conceptos fundamentales son muy antiguos. Ya hemos dicho que el *Y-King* trata de la unidad, la dualidad, etc., sobre la base de las rayas, que sirven de signos para las representaciones más abstractas. Los chinos sabios, que son llamados ateos por los misioneros, conciben la primera unidad, el ser abstracto, como entendimiento primitivo, íntima esencia del mundo, el cual se puede llamar también destino, algo así como las leyes de la naturaleza, o como aquello mediante lo cual es producida la naturaleza. El pensador que ha desenvuelto esta filosofía es *Lao-tse*.[1] Su principio es la razón, *Tao*, esa esencia que yace en el fondo de todo y lo produce todo. Conocer sus formas es entre los chinos la ciencia suprema; ésta no tiene, sin embargo, ninguna relación con las disciplinas que conciernen al Estado. La obra de Lao-tse, el *Tao-te-king*, es famosa. Confucio visitó en el siglo VI antes de Jesucristo a este filósofo, para testimoniarle su veneración. Aunque todo chino es libre de estudiar esta obra filosófica, hay, sin embargo, una secta especialmente dedicada a ello, que se denomina Tao-tse o los adoradores de la razón. Estos se apartan de la vida civil. Hay mucho fanatismo y misticismo en sus pensamientos. Creen que quien conoce la razón posee un instrumento universal; que la razón puede considerarse como absolutamente poderosa y comunica a su poseedor un poder sobrenatural, de suerte que le capacita para elevarse al cielo y

[1] Nació en 604 antes de J. C. Sobre Lao-tse y Confucio, véanse los dos libros de R. Wilhelm, publicados por la Revista de Occidente.

no ser jamás presa de la muerte (poco más o menos como se hablaba antaño entre nosotros de un elixir universal de vida). Creen también que se convierten en genios (*Schen*) mediante rigurosos ejercicios. Revélase aquí la identificación del hombre con algo superior. Una base capital de sus especulaciones es la abstracción de una trinidad. Una de sus tesis dice: El uno ha producido el dos y éste el tres: y éste ha creado el mundo. Es lo absoluto y lo que produce lo diverso. La filosofía de los chinos parece partir, por consiguiente, de los mismos pensamientos fundamentales que la doctrina pitagórica. Pero esto no constituye aún una verdadera filosofía; los chinos han permanecido en lo abstracto, que no conduce a la libertad del espíritu, a las leyes, a un régimen digno de un hombre libre.

El imperio patriarcal aparece, según esto, como una monarquía muy consecuente en sí misma, muy digna de admiración y cuya peculiaridad característica consiste en carecer de espiritualidad, de religiosidad interna, de sentimiento, de moralidad. Todo lo que sucede está racionalmente dispuesto, pero sucede sin espíritu para los individuos, para los sujetos. Un francés se expresa así sobre este punto: "He visto con admiración que los emperadores hablan al pueblo con una gran majestad, endulzada, empero, por la ternura del sentimiento paternal. Sin embargo, el pueblo tiene de sí mismo la peor opinión; se considera nacido tan sólo para arrastrar el carro de la majestad imperial. La carga lo derriba por el suelo; es mísero y soporta paciente esa su carga, que le parece un destino natural. Se anonada a sí mismo, mucho más que lo anonadan. Cuanto más infeliz es, tanto más cree que merece la infelicidad". El mismo informador expresa su admiración por el hecho de que, a pesar de no haber en China una nobleza, una posición hereditaria, el sentimiento que los chinos tienen de sí propios es más bajo que el del más pobre labriego o mendigo francés. Esto fue escrito en tiempos

de Luis XIV; y sin duda no podemos apreciar como muy elevado el sentimiento que los labriegos franceses tuvieran entonces de sí mismos. El mendigo más pobre y cubierto de harapos revela entre nosotros, ante el menosprecio, un sentimiento de sí mismo, que no tiene el chino. El chino no se horroriza de venderse como esclavo y comer el amargo pan de la servidumbre. El suicidio, como obra de la venganza, la exposición de los niños, como hecho habitual y diario, atestiguan el escaso respeto que se tiene a sí mismo y al hombre; y si no existen diferencias de nacimiento y todos pueden llegar a la suprema dignidad, esta igualdad no es precisamente el triunfal galardón de la íntima dignidad humana, sino el ínfimo sentimiento de sí mismo, que todavía no ha llegado a diferenciarse. La conciencia de la abyección moral se revela también en la gran difusión de que goza la religión de Fo, la cual considera la *Nada* como lo supremo y absoluto, como Dios, y exige el menosprecio del individuo como máxima perfección.

APÉNDICE

El principio mongólico

Después que hemos considerado en sus rasgos fundamentales la naturaleza de la vida china, hemos de añadir una integración del espíritu chino o más bien de la falta de espiritualidad que se advierte en China. Esta integración se produce tanto fuera como dentro de China. Es el *principio mongólico.*

Los mongoles dominan sobre la China, y a ésta están sometidos los demás territorios de población mongólica. El nombre de mongoles se aplica en general a los pueblos del Asia centro-oriental. Tártaros se llaman los pueblos que habitan desde la región oriental del Mar Caspio, hasta el Océano Pacífico; su

país se extiende a lo ancho por el Norte y por el Sur. No existe un nombre indígena que se aplique a todos estos pueblos. Comprendemos entre los mongoles también a los mandchúes, que dominan sobre la China. No forman parte, sin embargo, de los mongoles propiamente dichos, sino de los tunguses. Lo común a todos estos pueblos es el nomadismo y el reconocer por Dios a Buddha y al Lama.

En el imperio chino, el principio patriarcal, los penates, constituye la unidad moral del país, el espíritu. Pero este espíritu no existe esencialmente en la modalidad moral, sino en la de la exterioridad; está establecido como una determinación del intelecto, no de la razón; no es un espíritu libre, sino una relación de absoluta dependencia. La base de la unidad china no es una relación espiritual, sino una relación sin espíritu. La religión china es religión de dependencia, donde el espíritu no se halla en libre relación con el espíritu, sino en una relación esencialmente de dependencia, por cuanto el todopoderoso, el que existe en sí y por sí, es, para el espíritu, un principio natural, está representado por la fantasía superficial como el cielo o más abstractamente como materia universal, o como los ríos, las montañas, el viento, y está encarnado en genios que el emperador nombra.

La verdad que reside en esta total exterioridad del principio espiritual, en esta manera de ofrecerse el principio como fuera de sí mismo, consiste en la *unidad sustancial del espíritu.* Ahora bien, la intuición de la unidad y la superación de la exterioridad del intelecto es una vuelta de la conciencia hacia su interior; es, en general, la conciencia de lo espiritual como espiritual; es en modo afirmativo la conciencia del espíritu y la relación con el espíritu. Esta superación empero constituye el momento de la integración. Es necesario que exista aquí; pues ese sistema de la dependencia no es en sí verdad, ni conciliación, ni unidad. En

el carácter africano el hombre no vive tan fuera de sí mismo; no se encuentra en esta relación con la naturaleza en que se encuentran los chinos; se convierte a sí mismo en fetiche y así es esencialmente el hechicero; atribuye a la conciencia poder sobre los elementos naturales, por lo cual le falta ese remate del espíritu en sí mismo. Pero en el sistema chino de la dependencia hay siempre una falta de verdad; por lo tanto, tiene que existir también el momento de la superación. Este momento cae, como hemos dicho, parte en la misma China, donde sólo después ha sido aceptado; parte, también, fuera del ámbito de la China propiamente dicha.

Dos aspectos debemos distinguir, dos determinaciones debemos discernir en la superación: primero, la superación negativa, en la cual me encumbro sobre el principio abstracto, que consiste en fijar lo negativo, lo finito; y segundo, la superación afirmativa, según la cual lo objetivo no es para mí el más allá, sino que tiene un contenido afirmativo, presente, y yo mantengo con él una relación afirmativa, positiva.

Por lo que se refiere a lo negativo, al recogimiento del espíritu, que asciende a ese elemento superior por modo abstracto, podemos decir que se presenta primero en determinación religiosa: y porque es negativo sólo puede presentarse en relación religiosa. Es justamente la religión llamada de Fo o, con otro matiz, la de Buddha, Gautama o Sakyamuni. Fo, como también Buddha, es representado en forma histórica, como maestro. Su doctrina fundamental es, como ya hemos dicho, el dogma de la metempsícosis, que se enseña en la China como en la India. La representación, que aquí principalmente nos interesa, es la de que la nada es principio y fin, finalidad de todas las cosas. De la nada proceden nuestros primeros padres, y a la nada han revertido. Todas las cosas son diferentes por sus figuras y cualidades; todas son modificaciones de la sustancia, como en Spi-

noza. Las diferencias del mundo son meras modificaciones de la manifestación. Si analizamos las cosas, vemos cómo pierden sus cualidades; y todas juntas constituyen la sustancia única, inseparable, inmutable; y esta es la nada. Los partidarios de este modo de pensar establecen su relación con la metempsícosis, afirmando que todo es modificación de la forma y todo es siempre uno y lo mismo. Bien se ve, pues, que la independencia del espíritu, la infinidad del espíritu en sí, el idealismo, que determina el espíritu como concreto en sí, se halla muy lejos de esta representación de la nada abstracta. Esta nada abstracta es la nada de lo finito en general, la abstracción del Ser Supremo; no es ni Dios, ni espíritu, sino solamente lo abstracto sin conciencia de sí, indiferente a todo contenido. Este principio es totalmente acabado, puro, simple; es una paz eterna, en donde Dios, inconmovido, no se aparece al hombre. Su esencia consiste en carecer de toda actividad, de toda inteligencia, de alma, de voluntad. Dicen además los partidarios de esta religión que el hombre, para ser feliz, necesita esforzarse, mediante continua meditación, por igualar al principio, para lo cual ha de acostumbrarse a no ser nada, a no querer nada, a no sentir nada, a no desear nada. Cuando el hombre ha llegado a esta indeterminación, ya no puede tratarse ni de virtud, ni de vicio, ni de castigo, ni de recompensa, ni de inmortalidad, ni de providencia. La beatitud consiste en unirse a la nada. Cuanto más se asemeja el hombre a la piedra, al árbol; cuanto más se acerca el hombre a la pasividad, tanto más se perfecciona. No sólo lo futuro, no sólo el más allá del espíritu es esta unidad vana; también lo es el hoy, la verdad que existe para el hombre y llega en el hombre a la existencia. En la indolencia, en el aniquilamiento de toda actividad espiritual consiste la eternidad, la beatitud. Cuando el hombre ha llegado a este punto, queda igualado totalmente con Fo. El Dios, es pues, representado también como lo de más

allá; no como lo verdadero, no como lo que debe ser la verdad para los hombres. Ese vacío llega en el hombre a la existencia; el hombre se sumerje en ese estado.

Lo mismo aproximadamente enseña el budismo en Ceylán y en el reino de Birmania. En Ceylán el maestro divino se llama Buddha; en la península oriental, se llama Gautama y el estado que hemos descrito lleva el nombre de *nirvana*. Un inglés que tuvo numerosas conversaciones con los sacerdotes birmanos, los *ragunas*, no se cansa de ponderar su respetabilidad. También anotó muchas preguntas y respuestas de estas conversaciones. Punto principal de dichas conversaciones fue lo referente al *nirvana*, que los sacerdotes budistas describen del modo siguiente: un hombre ha conseguido el *nirvana* cuando ya no está sujeto a las penalidades de la edad, de la enfermedad, de la muerte. Por meditación, o sea por abstracción del espíritu del hombre en sí mismo, llega a esa beatitud. El Dios Gautama está esencialmente en el nirvana.

El otro modo de la integración abandona la interioridad meramente abstracta, esto es, sin movimiento, y pasa a la afirmativa, a la conciencia del espíritu de que esa verdad existe y es un espíritu. La forma de este espíritu es la que hay que considerar esencialmente. Cuando hablamos del espíritu –del espíritu objetivo, que existe en sí y por sí– sabemos que para nosotros solo existe en el pensamiento, en la representación interior. Pero para llegar hasta ese punto, para elevarse hasta el punto de conocer el espíritu no solo como algo objetivo en general, sino como lo absoluto, del que solo pensando tenemos conciencia interiormente, hace falta recorrer un camino largo de la abstracción, de la educación. El conocimiento que aquí, en el Asia central, se tiene de que lo absoluto es el espíritu, constituye una forma sensible, inmediata. La objetividad no es aquí el círculo del pensamiento, no es la universalidad, que es forma del pensamiento,

sino que es una forma inmediata, sensible. El espíritu absoluto, tal como es en general por sí mismo en Cristo; el hecho de que el espíritu sea representado solamente para ser en sí, requiere que haya sido recorrido el camino de la educación, que anula la inmediatez del espíritu.

Ahora bien, si preguntamos cual sea la forma natural, inmediata, del espíritu, hemos de contestar que no es otra sino la figura humana; pues ni el sol, ni las estrellas, ni un animal, representan como la figura humana la existencia del espíritu en su modo natural. Con esto llegamos al imperio del Dalai Lama, donde el hombre es adorado como Dios, cosa que repugna al intelecto abstracto, incluso en el cristianismo. Sin duda hay que añadir la modificación que luego constituye el centro de la religión cristiana. Lo absoluto es el espíritu; pero allí no es conocido en su modo universal, sino en su modo inmediato, como este hombre particular, como el hombre natural. Tal es la religión del Dalai Lama, la más difundida de todas las religiones. Los mongoles, tibetanos, calmucos, la profesan y dicha creencia se extiende a todos los mongoles sometidos al imperio chino, hasta el Himalaya, el Hindukusch, toda el Asia central e incluso a los mongoles de Siberia, que están sometidos a los rusos. Los mandchúes adoran en general a los lamas supremos; los mongoles en conjunto adoran también al Dalai Lama.

A esta religión va unido un estado político muy sencillo, una vida propiamente patriarcal. Estos pueblos de Asia, sujetos casi todos a la soberanía china, viven como nómadas. Su principal actividad es la cría de caballos. Son pueblos sumamente bondadosos; pero, a veces, como todos los pueblos y los hombres bondadosos, rompen en grandes explosiones y excesos. En la historia universal han sido con frecuencia la ocasión de migraciones numerosas, como se desprende de las investigaciones históricas y de los anales chinos. Así por ejemplo, los mongoles

bajo Gengis-Kan, que vivían en la parte nordeste; y así también los tártaros bajo Tamerlán, que vivían en la parte occidental.

Los lamas son más conocidos desde hace poco tiempo; el capitán *Turner*[1] ha sido enviado de embajador al Taschi Lama. Los lamas son jefes eclesiásticos y profanos a la vez. Sobre todo en el Tíbet, son príncipes profanos en cierto círculo; y fuera de este círculo son reconocidos como jefes eclesiásticos por los mongoles que van también a pedirles consejo en los negocios políticos.

Hay tres lamas. El Dalai Lama es el supremo; reside en el monasterio de Potala junto a Lhassa en el Tíbet, al norte de la India. El segundo es el Taschi Lama, cuyo título es Pantschen-Rinbotschi y cuya residencia es Taschi Lumpo, más arriba de Bhutan, en un valle alto, al sudeste de Lhassa. El tercero es Saranan Lama, que reside en Karca al sur de Siberia, al este de la Tsungaria en una comarca que está en parte e incompletamente sometida a Rusia, al norte de la Tartaria china, lugares ora rusos, ora chinos. Estos tres son los lamas principales. Los fieles de esta religión se dividen en dos sectas, que se diferencian sobre todo por los dos colores rojo y amarillo. El amarillo es el color más respetado en China; el emperador lo tiene reservado para sí, sus príncipes y los sacerdotes. La otra secta, la roja, está limitada a Bhutan en el Nepal. Por esta comarca tuvieron que pasar los ingleses cuando fueron a ver al Taschi Lama, en medio de altísimas montañas. En la secta amarilla los sacerdotes han de permanecer célibes. En la secta roja pueden los sacerdotes contraer matrimonio.

Los lamas no son nada orgullosos. En la época de la visita de Turner, el Taschi Lama era un niño de tres años. En su lugar gobernaba un regente. Su antecesor había muerto de viruela

[1] Samuel Turner visitó en 1783 la ciudad de Singatsé, donde está el monasterio de Taschi Lumpo.

en China, a donde lo había llamado el emperador. Cuando la embajada inglesa se presentó al Lama, el niño demostró una conducta muy pausada y conveniente. Se sirvió té en un recipiente, del que el regente mismo había bebido. El niño advirtió que la tetera estaba vacía y mandó que trajeran más. Los sacerdotes eligen por lamas a niños de excelente índole. El anterior lama gobernó de manera sabia y paternal. Este gobierno de los lamas es, en general, uno de los más patriarcales.

Un niño que tiene las condiciones corporales y espirituales convenientes, es destinado a ser lama y educado en consecuencia. Cuando el lama muere, se traslada al cuerpo de ese niño el espíritu del lama difunto, espíritu que nunca muere y sólo cambia de cuerpo. En el budismo primitivo adorábase a un fallecido. En el lamaísmo se adora a un hombre vivo. A ambas religiones les es común la representación del espíritu como un individuo particular.

Un hombre, pues, es adorado como Dios. He aquí algo sumamente contradictorio, que repugna a nuestras representaciones. Pero hay que tener en cuenta que el concepto del espíritu, en general, implica que el espíritu es algo universal en sí y por sí, y esta universalidad del espíritu en sí mismo necesita ser destacada particularmente. En los comienzos de los pueblos debemos tener en cuenta que para ellos lo primero, en "ese sujeto", no es la subjetividad particular, ni la voluntad particular, sino mas bien la universal que, en "ese sujeto", se manifiesta; la espiritualidad como tal es también para ellos aislada. Para Asia, en general, existe esta unidad; la continuidad del espíritu es para la conciencia de estos pueblos lo esencial, más que para nuestra representación de la singularidad exclusiva de los sujetos. Para nosotros, el espíritu de un pueblo nos aparece más bien como algo común, pero que no tiene realidad en forma de uno, no constituye un sujeto existente por sí. Pero para los orientales esta

unidad es esencialmente lo primero. Un inglés fue de viaje a la corte del rajá de Budan; el cual afirmó estar emparentado con lord Hastings y haber los espíritus de ambos contraído alianza de parentesco. La amistad en estos pueblos es tanto como, y aun más que, la unidad física de la existencia. Son, pues, los lamas las figuras en que el espíritu se manifiesta con forma individual. Pero la espiritualidad no es privativa de los lamas. También los sacerdotes –de tres a cuatro mil– y, entre los budistas, los discípulos inmediatos de Buda y demás maestros, que hayan vivido una vida piadosa, son representados como altos espíritus, como llenos de espiritualidad. Esta espiritualidad tiene en ellos el modo de una existencia particular y se manifiesta en ellos a los demás para que los demás vean una admonición a la vida buena y a la piedad del alma y puedan también sumirse en la unidad de la comunidad del espíritu. No debemos, pues, poner aquí la individualidad tan alta como estamos habituados a hacerlo, según nuestro modo de pensar. Aquí la individualidad queda como subordinada a esa substancialidad del espíritu. Esta actitud se acerca mucho al panteísmo. Pero no es el panteísmo de los indios, donde los montes, los ríos, los brahmanes son dioses, sino que es un panteísmo de infinitas resonancias que se ha recluido aquí en lo interno. Los fieles de esta religión se reconocen a sí mismos en Dios, por cuanto lo establecen como hombre, llegando así a un concepto más libre de Dios.

También implica esta representación la diferencia entre el espíritu y la naturaleza. El emperador de la China gobierna la naturaleza. Mas en el otro lado está el espíritu. La potencia espiritual es distinta de la natural. Muchas veces nos representamos a Dios como creador del cielo y de la tierra, como artífice técnico, que trata las cosas naturales en la misma relación que el espíritu finito, es decir, de un modo objetivo. Pero aquí la producción divina de la naturaleza, la eficiencia divina de la

naturaleza ha recibido más bien el sentido de un sueño o ensueño de Dios; y para actividad de lo absoluto es la adecuada más bien una actividad espiritual que no una eficiencia natural o dominio sobre la naturaleza. No se le ocurre, pues, al lamaísta desear que Dios haga milagros y demuestre su señorío sobre la naturaleza. En China se practican las hechicerías, es cierto. Pero los genios están sometidos a la autoridad del emperador. Los tibetanos tienen una multitud de genios, como entre nosotros los fantasmas. Y les temen. Pero este temor se refiere a algo indeterminado, a un poder natural. De lo divino sólo quieren eficiencia espiritual. Consideran lo divino como un espíritu.

Los tibetanos adoran al lama como dispensador, benefactor, ente espiritual. Buddha es el Salvador. *Abel Rémusat* ha reunido todos los epítetos; Buddha es llamado grande, gran santo, hombre de la virtud; es representado sumergido en meditación. Todos los hombres distinguidos se representan ocupados en forma espiritual, que es la forma divina. Al Dalai Lama se le representa como varón excelentísimo y sumamente pacífico, viviendo en continua meditación. Los mongoles lo consideran, por este lado, no como señor de la naturaleza, no como hechicero, sino como al que es y representa la existencia espiritual. Ven en él al hombre sumergido por completo en la ocupación religiosa. Y cuando el lama es llamado a dirigir su atención también sobre las cosas humanas, sus fieles se lo representan como ocupado en el oficio esencial y santo de distribuir con sus bendiciones consuelo y de practicar los atributos divinos de la compasión y de la indulgencia.

Los lamas viven, pues, aislados. Un inglés refiere haber visto retratos de lamas pintados sobre seda. Estos cuadros producen –dice– la impresión de una educación más bien femenina que masculina. Ya hemos hecho notar la blandura de todo el carácter. Los lamas son muy pronto separados de sus padres. Han de

ser niños de excepcional belleza y amabilidad. Son educados en plena paz y soledad, en una especie de prisión, muy bien alimentados, y en una gran inmovilidad. No se les deja jugar como los demás niños. Dada, pues, la educación que recibe el lama y la atención y veneración de que es objeto, no es maravilla que revele en sus rasgos, más bien carácter femenino que masculino. El pequeño lama, que fue visitado por el inglés, mostróse perfectamente grave; tomó los juguetes que le fueron ofrecidos; pero no los tomó a la manera de los niños, sino con sumo empaque.

La comarca en donde los lamas gobiernan con poder temporal, depende de la China; pero esta dependencia apenas es sensible. Los lamas mismos no despachan los asuntos de gobierno, sino que su gran visir, el copero, es el encargado de la administración. El gobierno es sumamente sencillo y suave. Los mongoles vienen a presencia del regente, le ofrecen sus respetos, lo interrogan sobre las cuestiones políticas en general y escuchan los consejos que el regente les da.

En el Tíbet y entre los mongoles, no hay castas. Los sacerdotes viven principalmente en claustros, como los budistas de Birmania. No constituyen una casta especial, sino que proceden de todo el pueblo. Pueden salir del convento. De cada cuatro hijos, uno ha de dedicarse a la vida eclesiástica. Viven de dones y regalos que desde por la mañana temprano recogen por las calles. En Birmania poseen tierras también. En contraste con los brahmanes, se manifiestan humildes, comedidos, compasivos e instruidos. Los servicios divinos se verifican en los templos; pero también en los claustros los sacerdotes se dedican a los cánticos sagrados. Los ingleses, que habitaron en un convento, admiraron mucho las fuertes voces de los sacerdotes.

Los tibetanos y los mongoles son descritos como pueblos bondadosos, abiertos, confiados, atentos, serviciales, amables, sin la cobardía, sin la vileza, sin la mendacidad de los indios.

Viven pacíficos y se ocupan de sus asuntos, dejando a los sacerdotes la tarea de la oración. En conjunto, puede decirse que no son nada guerreros. Sus jefes, son nombrados, en parte, atendiendo al nacimiento; pero en conjunto, son los jefes de las familias los que, en deliberación común, resuelven los asuntos; la política es más o menos cosa del pueblo entero. Estos pueblos viven bajo la dominación rusa o china. En el año 1769-70, una tribu compuesta de unas setenta a ochenta mil familias, abandonó las comarcas del Volga y del Don, en que vivía, y emigró al territorio chino, porque Rusia no quería reconocer su relación con el Dalai Lama.

Los mongoles profesan un gran respeto a la vida y no comen nada que haya respirado. La prohibición de comer carne, que existe principalmente entre los birmanos, sufre empero excepciones; depende, sobre todo, de los príncipes el que sea o no observada. Los tibetanos y calmucos viven de leche de yegua y no consienten en sacrificar seres vivos. En sus cabañas, sumamente sucias, no matan los insectos y, en general, muestran la mayor veneración por los seres vivos. El lamaísmo, el servicio del imperio espiritual, del espíritu en general, ha desplazado la religión de los *chamanes*, que, en trance de embriaguez producido por la bebida y la danza, se agitan, dan saltos y caen agotados, pronunciando palabras que se consideran como oráculos. En lugar de esta religión de los chamanes, ha venido a propagarse el budismo y el lamaísmo. También en la India brahmánica es Buddha conocido como encarnación.

Hablamos aquí de una situación que es también la actual; pero esta actualidad es la misma desde la más remota Antigüedad, es algo primitivo. Cuando estos pueblos han intervenido más inmediatamente en la historia universal –como, por ejemplo, con los hunos– los empujones por ellos dados han representado, no tanto un acontecer propiamente histórico, como más

bien un hecho elemental histórico, un hecho que no pertenece a la historia como proceso del espíritu, sino sólo a la historia considerada como algo que tiene aspectos naturales, necesidades externas, impulsos.

II

India

1. *La conexión de la India en la historia universal*

Pasamos a la segunda gran figura de la historia universal: la India. En conjunto puede decirse que está aún presente. En la serie de las figuras espirituales, es temprana. En absoluto, es muy antigua; pero ha permanecido estática y todavía sigue su plena formación, aun cuando hacia fuera ya no es independiente. Pero la India tiene también relaciones externas con la historia universal. La China es algo que ocupa el lugar primero; pero no constituye la iniciación de algo que siga después transformándose; no trasciende de sí misma. En cambio la India nos la representamos como un pueblo de la historia universal, del cual ha nacido la sabiduría, la belleza y toda clase de tesoros.

El problema histórico que de esta suerte se plantea, se divide en dos cuestiones. Primera: ¿qué posición ocupa la India en el proceso de la idea? Segunda: ¿se halla el mundo indio en relación –y en qué relación– con el resto del planeta?

Por lo que se refiere a la primera cuestión, que más adelante contestaremos con detenimiento, diremos tan sólo lo siguiente, a modo de introducción. El principio indio es el segundo del concepto, o sea el de la *diferenciación* en general, el de la diferencia determinada y fija. Pero esta diferencia permanece en su ser meramente natural y conduce a una petrificación de las clases sociales

en el pueblo. La razón no tiene aquí lugar, ni tampoco la libertad. Tal es, pues, el segundo principio en la conexión histórica universal. Pero este principio ni se halla en relación retrospectiva con el antecedente ni en relación prospectiva con el siguiente. Entre estos principios sólo existe una relación semejante a la que hay entre las flores y los animales, esto es, que cada uno de estos seres nace de la tierra independientemente y su relación mutua no existe para ellos, sino sólo para el espíritu reflexivo.

La otra cuestión, la de si la India está en relación externa con el resto del mundo, debe ser contestada afirmativamente. El principio de la diferencia implica el salir al exterior. Mas si este principio está con los demás en una relación externa, esta relación sólo puede ser pasiva, sólo puede ser una propagación muda e inactiva. Este aspecto necesita ser indicado brevemente.

Una de las formas en que se manifiesta la acción de la India al exterior, consiste en haber sido siempre atractiva para los demás países. Desde hace miles de años vive en la imaginación de los europeos como tierra de maravillas, sin ser conocida exactamente. La fama que ha tenido siempre por sus tesoros naturales, como por su sabiduría, ha atraído a los hombres hacia ella. Desde los tiempos más antiguos, las miradas se han dirigido hacia la India y es un perenne motivo de la historia el encontrar el camino de la India, el hallar acceso a los tesoros de este país maravilloso, los más preciados que hay sobre la tierra –tesoros de la naturaleza: perlas, diamantes, perfumes, aceites rosados, elefantes, leones, etc., y tesoros de la sabiduría. Gracias al comercio con estas riquezas naturales de la India, existió siempre una relación entre esta y el resto del mundo; y el camino por el cual esos tesoros han llegado a Occidente ha sido en todos los tiempos un tema importante de la historia universal, entrelazado con el destino de las naciones. El tráfico se ha realizado, ya por tierra, a través de Siria, ya por mar. El tráfico marítimo ha

adquirido especial importancia desde que se dobló el cabo de Buena Esperanza.

Muchas naciones han logrado llegar hasta esa tierra de sus deseos. En tiempo de los griegos y romanos, los tesoros de la India venían a Europa, pero aquella tierra permaneció intacta. Hoy apenas hay pueblo grande de Oriente o del moderno Occidente europeo, que no haya adquirido en la India un trozo mayor o menor. En la antigüedad, Alejandro Magno logró penetrar por tierra hasta la India. Los europeos del mundo moderno sólo han podido entrar en relación directa con este país de maravilla, dando la vuelta por detrás, digámoslo así, por el mar, que es elemento universal de unión.

Suele creerse que el camino del Cabo es sólo un recurso, a falta del camino que pasa por Egipto; sobre todo si se piensa cortado el istmo de Suez. Pero la navegación de la India hacia Suez sólo puede tener lugar durante tres meses del año, a causa de los monzones; el tiempo restante los monzones soplan en dirección contraria. Un mensaje que *Lord Hastings*[1] había enviado a Londres por el Cabo, llegó tres semanas antes que otro, que, al tiempo de partir el primero, se encontraba ya en un barco a la altura de Bab el Mandeb y fue transportado por Suez.

Otra forma de la influencia de la India conocemos hoy desde que, en época reciente, se ha observado un fenómeno peculiar, según el cual la India estaría en relación con el Occidente desde los tiempos más remotos. La antigua lengua india, el *sánscrito*, no sólo es la madre de todas las actuales lenguas indias, sino que se halla también estrechamente emparentada con el antiguo persa; y no sólo es la base de todas las lenguas más desarrolladas, especialmente las europeas, la griega, la latina y

[1] Hastings, Francis Rawdon, Marqués de, 1754-1826, gobernador general de las Indias Orientales desde 1813 a 1823.

la germánica, sino que por otro lado se relaciona también con la egipcia. Tiene una gran cantidad de raíces comunes con las lenguas germánicas. Pero todavía más importante es la coincidencia de su sistema gramatical, y en especial de las conjugaciones, con el sistema gramatical de los griegos, latinos y germanos. Debemos las investigaciones sobre todo esto al profesor *Bopp*.[1]

El sánscrito es actualmente en la India el lenguaje de los libros sagrados, como el latín en la Iglesia católica. Su relación con las lenguas occidentales está interrumpida geográficamente por las llamadas lenguas armenias, el sirio, el árabe, etcétera; pero demuestra la expansión de los pueblos desde el Asia Central. Si la India parece haber sido el gran punto de partida del mundo occidental, no hay que imaginársela, sin embargo, como la comarca primitiva. El idioma antiguo persa no es tanto hijo como hermano del sánscrito; de suerte que ambas lenguas parecen proceder de una fuente más antigua, cuya sede estuvo probablemente al norte de la India, en Cachemira, en el reino de los afganos, en la región del Paropamiso y de Bactriana. El sánscrito se habla hoy allí con más pureza que en la propia India. La expansión de los pueblos de esta familia lingüística parece haber partido, por lo tanto, de esta región septentrional.

Debemos considerar empero esta relación con la historia universal como una propagación natural del género humano, como un progreso histórico que ha tenido lugar de un modo natural. Otra cosa sería si hubiésemos de buscar aquí orígenes espirituales, si aquí surgiesen pensamientos que hubiesen adoctrinado a los pueblos de la historia universal, si hubiese que buscar en la India los elementos, las representaciones germinales de la evolución ulterior, elementos y representaciones

[1] Bopp, Francisco, 1791-1867; desde 1821 profesor en Berlín. Su obra "Sobre el sistema de conjugación de la lengua sánscrita, etc."., Francfort d. M., 1816, es la base de la filología comparada.

cuya propagación mediante el comercio se hubiese realizado también en atención a fines religiosos. Pero esta emigración de los pueblos se ha verificado en silencio, antes de toda tradición histórica; ha sido una difusión muda, en un estado que todavía no supone ninguna cultura. El profesor *Ritter*, en el *Pórtico de las historias de los pueblos europeos*, ha reunido, con mucho talento y aun gracia, las huellas de estas relaciones. Es un procedimiento muy peligroso el que consiste en reconocer parentescos donde con frecuencia sólo hay casuales coincidencias de los sonidos. Pero cabe precisar la ruta de la expansión, diciendo que se ha extendido desde el Norte de la India, en torno al Mar Caspio, ya por el Norte, ya por el Sur, a través de Armenia, Asia Menor, el Mar Negro y más acá todavía. Los argumentos capitales que Ritter hace valer en pro de una expansión de las colonias indias por el Oeste, se refieren a puntos del Mar Negro, a la Cólquida, el Faso y el Mar de Azow. Ritter ha probado que existió una relación comercial con estas regiones, y opina que dichas colonias no sólo trajeron aquí los hombres naturales, sino también cultura, relaciones jurídicas, costumbres y creencias religiosas. Es sorprendente hallar aquí nombres indígenas de la India, Ritter señala, por ejemplo, el nombre de Ἰνδική en el Mar Negro, el nombre de Cólquida = Kolikoros (el sol). Otro caso sería, según Ritter, la religión budista. Ritter estudia los nombres de Júpiter, que no sólo se llama Dodoneo, sino también Bodoneo y señala reflejos de este nombre hasta en el *Bodensee* (lago de Constanza). Pero lo que la religión budista es hoy entre los indios, constituye algo tan peculiar, que no se vuelve a encontrar en esa forma hacia el Oeste; y lo demás indicado en la obra de Ritter es una abstracción de la religión budista, una representación que no corresponde a lo que hoy es la religión budista, tal como nos la explican los que la conocen. También se enlaza con esto la tradición, recogida por Herodoto, de que en las orillas del Faso

vivían egipcios. Herodoto ha puesto, sin duda, el nombre de egipcios por extranjeros en general.

Mas los elementos jurídicos y religiosos, que pudieran haber venido de la India, han sido tan simples, que lo interesante en los distintos pueblos respecto a la religión y a la vida política no puede ser ese elemento simple común, sino las formas concretas y desarrolladas, aquello por lo cual se diferencian los pueblos. Si la India hubiese transmitido una forma de cultura concreta, sería necesario decir que los pueblos occidentales no han podido hacer nada mejor que olvidar esos elementos y elevarse infinitamente sobre lo que constituye la naturaleza de la cultura india. O no han recogido, pues, el espíritu indio, o éste se ha perdido en ellos feliz o necesariamente.

El sistema gramatical del sánscrito, se revela muy desarrollado; hay además en la India una multitud de obras eruditas sobre gramática. Se ha querido inferir de aquí que los indios habrían poseído una alta cultura ya en los tiempos más remotos. Pero esta conclusión es del todo infundada; ya empíricamente se demuestra lo contrario, puesto que vemos en Europa pueblos sumamente cultos, con sistemas gramaticales muy simples. La superabundancia de palabras cuando es meramente empírica, atestigua más bien barbarie. Tampoco el desarrollo gramatical significa nada; es con mucha frecuencia un surtido de distinciones sin importancia. Así hallamos, por ejemplo, en los gramáticos árabes y turcos gran sutileza y extrema minuciosidad, signos manifiestos de retroceso en la cultura espiritual o de una cultura todavía no desarrollada. En cambio la lengua inglesa es sumamente sencilla.

La difusión del elemento indio es, pues, una sorda expansión prehistórica. Ha tenido lugar, ha sido; pero nosotros sólo consideramos como histórico lo que ha tenido lugar con conciencia, lo que constituye una fase en la historia, una época en

la evolución. Aquella expansión no tiene realidad espiritual. La destrucción de Troya, la coronación de Carlomagno, constituyen momentos de la historia. La difusión natural, mediante el lenguaje, carece de espíritu, carece de contenido. La expansión de la India es una expansión inerte y muda, esto es, sin una acción política.

2. *El espíritu del pueblo indio*

Una hermosa nube envolvía el nombre de la India. Esta nube se ha disipado en los tiempos modernos y el juicio recae ahora sobre algo muy distinto de lo que la fantasía se representaba en este país de maravillas. Cuando, en la época moderna, se llegó a conocer de cerca la India y la naturaleza espiritual de este pueblo, la primera representación, basada en el conocimiento de sus obras nacionales, fue muy elevada. Se volvieron a descubrir los conocimientos, la sabiduría, la cultura de los indios y las obras que proceden de su Edad de oro. *William Jones*[1] dio a conocer sus poemas. Habiéndose representado obras de teatro en Calcuta, un brahmán advirtió: eso mismo lo tenemos nosotros. Jones estudió entonces varias obras del teatro indio. En la primera alegría del descubrimiento de estos tesoros, se estimó muy alta la cultura artística de los indios, poniendo la poesía y la filosofía indias por encima de las griegas. Los rasgos capitales de esta representación descubrían una sensibilidad atractiva y amable en este pueblo, el cual aparecía como un tierno y gracioso país de flores, con un encanto que había concentrado en su seno la riqueza toda del espíritu humano y se había desarrollado

[1] Jones, Sir William, 1746-94, nombrado en 1783 juez del Tribunal Supremo de Calcuta, fundador de los estudios sanscritistas con Colebrooke.

con la mayor hermosura, esparciendo un hálito de rosas por todos sus contornos y convirtiendo la suave naturaleza en un jardín de amor, tan tierno y placentero como inteligente e ingenioso. Y en efecto, la India, comparada con la China, parece un país de ensueño. En China reina la inteligencia sin fantasía, una vida prosaica, que regula legalmente y fija de un modo externo hasta los sentimientos. En la India, por el contrario, no hay un solo objeto que permanezca intacto de poesía y de fantasía. Sin duda existen también aquí reglas y leyes fijas y prescripciones sobre la conducta, en cantidad enorme; mas no tienen por objeto los sentimientos, la moral, sino la superstición, y se refieren a acciones que no son espirituales o afectivas, ni por su forma ni por su contenido. Semejantes acciones y formas, sin espíritu ni sentimiento, componen la vida exterior de los indios. Estos no tienen como los chinos una superstición particular al lado de su restante conducta, sino que su vida entera es un puro ensueño.

Por lo que concierne en particular a la sabiduría, la India desde antiguo disfruta de un gran prejuicio en su favor: *Pitágoras* habría estado allí y tomado de allí su filosofía; y se ha supuesto que mantuvo relaciones con los "gimnosofistas". Pero estos pisan un suelo muy distinto. Vivían solamente para la teoría; habían abandonado todos los intereses mundanales, retrayéndose en el pensamiento y viviendo solo para el pensamiento. Este desprecio de los restantes intereses de la vida y de la vida misma era lo que movía a los gimnosofistas a quitarse públicamente la vida, como hizo por ejemplo el gimnosofista *Calanus*[1] que se quemó públicamente en Susa. Esta resolución no se basaba en la voluntad de arriesgar la vida por un fin, sino en

[1] Calanus subió voluntariamente a la hoguera a los 73 años, en presencia de Alejandro Magno. (*Val. Max.* I, 8. ext. 10; *Cic. Tuscul.* II, 22, 52, *De divin.* I, 23, 47).

la voluntad de recluir la vida dentro de su vacua libertad. No menor es la fama de la poesía india. Bien se puede decir que no hay hondura ni belleza del pensamiento que no se haya manifestado en la literatura india.

La peculiar belleza de lo indio sólo puede compararse con la belleza de la mujer, que es pura, dulce y delicada en todos sus rasgos. Hay una peculiar belleza en las mujeres, cuyo rostro, de purísima piel, está cubierto de un ligero y delicioso carmín, que no es meramente el color de la salud y de la vida, sino un tinte más fino, un como soplo del espíritu interior. Las facciones de la mujer, con el brillo de la mirada y la línea de la boca, resultan suaves, delicadas, lánguidas. Esta belleza, que casi no es terrenal, enaltece a las mujeres en los días siguientes al alumbramiento, cuando libres de la pesada carga del hijo y de las fatigas del parto, sienten a la vez la alegría de tener un hijo amado. También se ve esta clase de belleza en las mujeres que caen en el sueño mágico y sonambúlico, entrando así en relación con un mundo más bello. Un gran artista (Scorel),[1] ha prestado esta belleza a María moribunda, cuyo espíritu, que ya se encumbra a los espacios bienaventurados, anima una vez más la moribunda faz con el beso de la despedida, por decirlo así; la muerte agota lo corpóreo, pero un espiritual claror brilla sobre el rostro. Así en el carácter indio perece lo terrenal y nace una honda espiritualidad. Pero semejante belleza, incluso en la más graciosa figura, resulta una belleza propia para nervios débiles. En ella, toda aspereza, toda rigidez y resistencia se halla, desde luego, resuelta, y el alma aparece como íntimamente sensitiva; pero es un alma en la cual se puede reconocer la muerte del espíritu libre, del espíritu que tiene su fundamento en sí mismo.

[1] Jan van Scorel, 1495-1562, pintor en Utrecht. Se le atribuía, en tiempos de Hegel, el cuadro de la Muerte de María, de autor desconocido, descubierto por Boisserées, y que se encuentra hoy en la Pinacoteca de Munich.

También el amor de los indios por las flores resulta sumamente conmovedor; pero no guarda la menor relación con las obras, el trabajo, la actividad de la conciencia, del espíritu, de la libertad y del derecho. No podemos por menos de sospechar al punto, que esta lánguida belleza no es capaz de manifestarse con la fuerza de la razón en los grandes problemas de la vida y del Estado, sino que –y así se confirma necesariamente– semejante vida sensitiva cae, en realidad, en la más vergonzosa servidumbre y degradación.

Entre los chinos impera el sistema patriarcal, tutela de menores, cuya voluntad moral es reemplazada por la ley reguladora y la vigilancia moral del emperador. Los chinos carecen de verdadera intimidad. Su intimidad todavía no tiene contenido. Este viene dado por las leyes externas. En el estadio siguiente, el interés del espíritu consiste en que se produzca un mundo de la intimidad, en el cual la determinación impuesta externamente sea interna, en el cual los mundos natural y espiritual se conviertan en íntimos, sean propiedad de la inteligencia, estableciendo así la unidad de la subjetividad con el ser, el idealismo de la existencia. Entre los chinos existe la meditación; pero al servicio del Estado, de la utilidad. El progreso inmediato ha de consistir, pues, en que la voluntad se convierta en una voluntad interna, se transforme en un mundo espiritual y en que el mundo tome la forma de un idealismo; ha de consistir en que lo sensible se disuelva en el pensamiento y el mundo se edifique sobre el pensamiento. Este idealismo es el que existe en la India; pero sólo como idealismo sin concepto y sin razón, un idealismo regido por la mera imaginación, sin libertad, un ensueño que toma, sin duda, su origen y su material de la existencia, pero que todo lo convierte en cosa puramente imaginaria; pues aunque lo imaginario aparezca penetrado por el concepto, y el pensamiento revele una intervención, esto sólo sucede en una unión acci-

dental. La moralidad, la razón, la subjetividad están ausentes. Una fogosa fantasía, sumida por un lado en el placer sensible, y perdida por otro en la completa abstracción de la intimidad, constituye los extremos, entre los cuales fluctúa el indio. Entre los chinos, la historia es la ciencia más desarrollada; pero sólo contiene una enumeración prosaica de hechos y circunstancias sueltas, orlados acá y allá de aplicaciones utilitarias. Entre los indios todo lo actual y existente se evapora en abigarrados sueños. En ellos la intelección depende de una irritabilidad de los nervios, que les impide aceptar los objetos como son y los convierte en sueño de calenturiento. Además, no son capaces los indios de saber que mienten. La conciencia de la mentira les falta por completo. Sus escritos merecen tan poca confianza como sus relatos.

En el ensueño el individuo deja de conocerse como *tal*, como autónomo frente a los objetos. Cuando estoy despierto, existo para mí, y lo otro es algo externo y fijo frente a mí, como yo frente a ello. Lo otro, como algo externo que es, se despliega ante mí en un conjunto inteligible, en un sistema de relaciones, en el cual mi propia individualidad es un miembro, una individualidad en conexión con él; ésta es la esfera del intelecto. En el ensueño, por el contrario, no existe esta separación. El hombre no distingue aquí entre su personalidad, existente por sí, y lo que es exterior a él. Desaparece en el sueño la conexión de lo externo, la intelección del mundo exterior; tampoco existe la distancia entre el ser para sí del sujeto y el ser para sí del objeto. El espíritu ha cesado de ser para sí frente a lo otro, y en general desaparece toda distinción entre lo externo y particular y la universalidad y esencia del espíritu. Mas, por cuanto el pensamiento mismo, abstracto y absoluto, entra como contenido en estos sueños, cabe decir: lo que aquí vemos representado es Dios, en la embriaguez de su ensoñación. En efecto, no es la ensoñación

de un sujeto empírico, que tiene su personalidad definida y se descubre propiamente en el sueño, sino que es el ensueño del mismo espíritu infinito. El indio soñador es, pues, todo eso que llamamos finito e individual, pero a la vez también algo infinitamente universal e ilimitado, algo divino en sí mismo. Puede decirse que los sueños expresan la más honda profundidad del alma, aunque por otra parte sean extravagantes. Entre los indios encontramos, pues, también esta conciencia de la idea suprema, pero mezclada con las más caprichosas nubes.

Esta unión de la existencia externa y de la intimidad tiene por base la sustancialidad absoluta, que todavía no ha sido escindida por el intelecto. El intelecto falta en la India. El intelecto implica que el sujeto está consolidado, se distingue de los objetos y distingue entre sí los objetos, los cuales se presentan entonces en una conexión inteligible. Pero esta separación del sujeto y los objetos y de estos entre sí no existe para el indio. Falta al indio esta conexión de las cosas singulares, que poseen algo íntimo, unas leyes, una esencia; la cual se nos ha presentado en su más alta universalidad en el Dios abstracto de los chinos. La distinción entre las diferentes cosas no existe para los indios. Y así la concepción india del universo es el panteísmo de la representación o de la fantasía, no el panteísmo filosófico de *Spinoza*, que considera el individuo como nulo, no viendo en él más que la sustancia abstracta. Entre los indios lo universal precisamente no es objeto de pensamiento, sino que toda la materia es inmediata y toscamente proyectada en lo universal. Existe una sustancia; y todas las individualizaciones están directamente animadas, vivificadas y convertidas en potencias peculiares. Pero éstas no se hallan idealizadas por la fuerza del espíritu, ni elevadas a la belleza libre, de suerte que lo sensible sólo estuviera al servicio de lo espiritual y fuera una ajustada expresión de lo espiritual; sino que lo sensible se dilata hasta

lo inmenso y desmesurado, y lo divino se convierte en extravagante, confuso y aun necio. Estos sueños no son cuentos vanos; no son un juego del espíritu. El espíritu no se eleva por encima de sus invenciones, sino que está perdido en ellas. Estos sueños constituyen en serio la tarea del espíritu, que es lanzado por ellos –como si fueran la realidad– de un lado a otro, y entregado a esas formas finitas que el espíritu considera como sus dueños y dioses. Todo –el sol, la luna, las estrellas, el Ganges, el Indo, los animales, las plantas– todo es para el indio un Dios; y por cuanto las cosas finitas pierden su consistencia y su solidez en esta divinidad, desaparece también toda inteligencia de ellas. Lo divino queda enteramente degradado por estas bajas formas y lo finito es precipitado al abismo sin fondo. Si tenemos en cuenta esta universal divinización de lo finito y la consiguiente degradación de lo divino, que resulta por sí mudable e inconstante y se torna completamente profano y absurdo merced a tal confusión, no podrá sorprendernos la creencia india en la humanización, en la encarnación de Dios. Pero tampoco es este un pensamiento de singular importancia, ya que todo, el papagayo, la vaca, el mono, etc., son igualmente encarnaciones de Dios, aunque sin estar elevadas sobre su propia esencia. Aquí lo divino no está individualizado como sujeto, como espíritu concreto, sino degradado y rebajado hasta lo común y lo insensato. Este es en general el carácter de la concepción india del universo. Las cosas no mantienen entre sí nexos inteligibles, no poseen la conexión finita de la causa y el efecto; ni tampoco el hombre tiene la firmeza de quien es por sí libre, de la personalidad, de la libertad. Existe entre los indios un mundo de la representación, una interioridad; pero no está formado por el concepto, sino que es una tosca unión de los dos extremos: de lo exterior y lo interior. El pensamiento fundamental es la representación de la unidad de lo individual con lo concreto. Considerado por sí,

constituye este pensamiento la base de toda verdad; pero si está dado solo para la representación, resulta extravagante.

Hay que tener en cuenta que la representación de esta unidad puede ser enteramente universal y entonces el que la tiene divinizará por igual todo lo sensible; o puede suceder que lo divino se concentre en un punto inmediato y presente. Esto determina una distinción entre los pueblos. Aquella primera concepción es la peculiar de los indios brahmánicos; la segunda es la budista, a la que pertenecen también los pueblos entregados al lamaísmo, de los cuales ya he hablado.

Si comparamos una vez más, en una ojeada y para concluir, la India con la China, encontramos en China una inteligencia desprovista por completo de fantasía, una vida prosaica en una realidad petrificada. En cambio en el mundo indio no hay, por decirlo así, un objeto que sea real, ni tenga límites fijos, sino que todo es convertido enseguida por la imaginación en lo contrario de lo que es para una conciencia inteligente. En China lo moral constituye el contenido de las leyes y se convierte en relaciones externas fijas; sobre todo se cierne el cuidado patriarcal del emperador, que vela de igual modo por todos sus súbditos, como un padre. Entre los indios, por el contrario, lo sustancial no es esta unidad, sino su diversificación; la religión, la guerra, la industria, el comercio, hasta las menores ocupaciones se convierten en diferencias fijas que constituyen la sustancia de las voluntades individuales, subsumidas en ellas, y las agotan. Con esto se enlaza una monstruosa e irracional imaginación, que reduce el valor y la conducta de los hombres a una infinita muchedumbre de acciones, tan desprovistas de espíritu como de sentimiento, con desprecio de toda consideración al bienestar de los hombres y aun convirtiendo en deber la más cruel y más dura ofensa a este bienestar. Dada la rigidez de estas diferenciaciones, no le queda a la voluntad universal y una del Estado

más que la pura arbitrariedad, contra cuya omnipotencia sólo la sustancialidad de las diferencias de castas supone alguna protección. Los chinos, con su inteligencia prosaica, adoran como lo supremo al sumo señor abstracto y, para lo determinado, tienen una vergonzosa superstición. Entre los indios no hay una superstición semejante, por cuanto la superstición es la antítesis de la inteligencia; pero toda la vida y las representaciones de los indios son una superstición, porque todo es en ellos quimera y esclavitud. La aniquilación y repulsa de toda razón, de toda moralidad y subjetividad, sólo puede llegar a un sentimiento y conciencia positivos de sí misma, entregándose sin medida a una desaforada imaginación, en la cual el espíritu desenfrenado no halla reposo, ni puede comprenderse a sí mismo. Y de esta manera encuentra un goce, al modo como un hombre, degenerado de cuerpo y de espíritu, sintiendo su existencia embotada e insoportable, se procura mediante el opio un mundo quimérico y una felicidad de insania.

3. *La historia de la India*

La India no ha hecho conquistas exteriores; antes al contrario. La historia de su relación con el extranjero nos la presenta siempre conquistada, por los mongoles, por los afganos y modernamente por los ingleses.

Los ingleses han llegado, en los últimos tiempos, hasta el altar que los macedonios de Alejandro habían erigido. Alejandro no alcanzó el Ganges; sólo llegó hasta el Pendjab. Los reinos de la Bactriana estuvieron bajo el dominio de los Seléucidas. Todavía no se ha descubierto ninguna leyenda sobre Alejandro en los mitos indios. Alejandro halló en el Norte pueblos belicosos. Asimismo los indios de las montañas al Oeste del Indo

han mostrado gran valor en sus luchas contra los ingleses. En el Dekán existe una gran diversidad entre las distintas poblaciones; las de algunas regiones poseen cierto espíritu belicoso, que mejor llamaríamos de bandidaje, y que también se convierte a veces en cobardía. Se ha dado el caso de que 500 franceses hayan triunfado sobre 6.000 indios, y hay otros ejemplos análogos. Un marinero inglés deshizo a 50 indios.

El número de habitantes se eleva a unos 200 millones; de los cuales 100 a 112 millones están sometidos directamente a los ingleses. En lo concerniente a la historia, cabe preguntarse hasta qué punto la India ha tenido historiografía y, por lo tanto, historia. No hay que buscar entre los indios eso que llamamos historia, en su doble sentido. La diferencia entre la China y la India resalta aquí con la mayor claridad y evidencia. Los chinos tienen una historia exactísima de su país; ya hemos indicado los Institutos que hay en China, destinados a consignarlo todo exactamente en los libros históricos. En la India ocurre lo contrario. Al adquirir modernamente conocimiento de los tesoros de la literatura india, hemos descubierto que los indios alcanzaron gran fama en la geometría, en la astronomía y en el álgebra, que llegaron lejos en la filosofía y que el estudio gramatical ha sido tan cultivado entre ellos, que ninguna lengua puede considerarse tan perfecta como el sánscrito. Pero, en cambio, el lado de la historia lo vemos por completo descuidado o más bien inexistente. La historia, en efecto, requiere intelecto, exige fuerza bastante para abandonar el objeto a sí mismo y concebirlo en su relación inteligible. Sólo aquellos pueblos que han llegado a poseer individuos que se conocen como existentes por sí, con conciencia de sí mismos, son, por consiguiente, aptos para la historia, como para la prosa en general.

Los chinos valen según a lo que se hayan dedicado en el gran conjunto del Estado. Habiendo llegado de este modo a

un "ser en sí", dejan en libertad a los objetos, que conciben tal como se presentan, en su determinación y en su conexión. Los indios, por el contrario, quedan adscritos por nacimiento a una determinación sustancial y, a la vez, su espíritu se halla elevado hasta la idealidad; de suerte que constituyen una contradicción, puesto que disuelven la firme determinación del intelecto en su idealidad, y, por otro lado, rebajan esta idealidad hasta la diversidad sensible. Esto los hace ineptos para la historiografía. Todos los sucesos se evaporan para ellos en confusos sueños. La indeterminación de la conciencia tiene por consecuencia la indeterminación de lo exterior. No hay que preguntar entre los indios por nada de eso que nosotros llamamos verdad y veracidad históricas, comprensión razonable e inteligente de los acontecimientos, fidelidad en la exposición. Los indios no pueden comprender nada semejante a lo que el Antiguo Testamento refiere de los patriarcas; todos los objetos se convierten para ellos en grandiosos y desmesurados. La inverosimilitud, la imposibilidad no existen para ellos. La causa de esto es, en parte, cierta irritabilidad y debilidad de los nervios, que no les permite soportar y concebir con fijeza una existencia –tan pronto como la conciben, ya su sensibilidad y fantasía la ha convertido en ensueño– y en parte también su repugnancia natural a la veracidad. Los indios mienten a sabiendas y de propósito, aun cuando saben la verdad. El espíritu indio anda siempre perdido en ensoñaciones y fluctuaciones, desvaneciéndose en inconsistencia. Por ese mismo modo los objetos se disipan para el indio en imágenes irreales y desmesuradas.

Este rasgo es absolutamente característico. Sólo mediante él se puede comprender el espíritu indio en su peculiaridad, y derivar lo peculiar de la forma india.

Mediante la historia, llegan los pueblos a tener conciencia del curso de su espíritu, que se expresa en leyes, costumbres y

hechos. Las leyes, con las costumbres y las instituciones, constituyen lo permanente. Pero la historia da al pueblo su imagen en un estado que, de esta suerte, se hace objetivo para él. Sin historia, su existencia temporal es ciega: es sólo un continuo juego de la arbitrariedad bajo diversas formas. Pero la historia fija esta contingencia, la hace estable, le da la forma de la universalidad y establece así la regla para ella y contra ella. La historia es un miembro esencial en el desarrollo y consolidación de la constitución, esto es, de un estado racional, político; porque es el modo empírico de hacer resaltar lo universal, puesto que ofrece a la representación algo perdurable. Como los indios no tienen historia, en el sentido de historiografía, tampoco la tienen en el sentido de los hechos (*resgestae*); esto es, no han llegado a formar un verdadero estado político.

En las obras indias se indican épocas y grandes números, que tienen a veces una significación astronómica y son más frecuentemente aún arbitrarios. Así se dice de algunos reyes que han reinado setenta mil años y más. Brahma, la primera figura de la cosmogonía india, se engendró a sí mismo y vivió veinte mil millones de años, etc. Se indican incontables nombres de reyes; entre ellos, las encarnaciones de Visnú. Sería ridículo tomar estas cosas por datos históricos. La ignorancia de las fuentes y la manía de tramar hipótesis, han creado supuestas noticias históricas, que se refieren al origen de las dinastías y otras cosas por el estilo. En los poemas se habla con frecuencia de los reyes, que han sido, en efecto, figuras históricas, pero sumergidas por completo en la fábula; por ejemplo, los reyes se retiran totalmente del mundo y reaparecen tras de haber pasado diez mil años de penitencia en la soledad. Los números no tienen, por tanto, el valor y sentido intelectivo que poseen entre nosotros.

Las fuentes más antiguas y seguras de la historia india son, por tanto, las noticias de los escritores griegos, a partir de Ale-

jandro Magno, que fue el que abrió el camino de la India. Por ellas sabemos que todas las instituciones existían ya entonces como hoy. Santarakottus (Chandragupta) es citado como un príncipe eminente de la parte septentrional de la India, hasta donde se extendía el reino de Bactriana. Sólo obtenemos noticias más exactas aproximadamente desde el año 1000 después de J. C., por medio de los historiadores árabes; pues los mahometanos comenzaron sus incursiones ya en el siglo x. Un esclavo turco fue el tronco de los Ghaznawidas, que tenían su sede en Ghazna; su hijo Mahmud entró en el Indostán y conquistó casi todo el país. Estableció su residencia al oeste de Kabul. En su corte vivió el poeta Ferdusi. La dinastía ghaznawidita pronto fue completamente exterminada por los afganos y más tarde por los mongoles. Los príncipes más excelentes vinieron después de Timur, pero se hundieron poco a poco en la molicie. A veces también entre ellos un poderoso déspota formaba alguna vez un gran imperio, como por ejemplo, el de los Mahrattas, que cobraba tributo de las otras tribus y aprovechaba la consiguiente negativa para hacer la guerra a aquel poder debilitado. En los tiempos modernos casi toda la India ha quedado sometida a los europeos.

La mayor parte de lo que se sabe de la historia india ha sido, pues, conocido gracias a los extranjeros. La literatura indígena sólo suministra datos imprecisos. Los europeos aseguran que es imposible vadear el lodazal de las noticias indias. Las más precisas se encuentran en las inscripciones y documentos, de los cuales los ingleses han reunido varios miles, en especial sobre donaciones de tierras a pagodas y a divinidades. Pero este recurso tampoco proporciona más que meros nombres. Respecto a la cronología, no se puede deducir nada de ellos, porque se refieren a una era cuya fecha de origen no conocemos. Otra fuente serían las obras astronómicas, que proceden de remota antigüe-

dad. *Colebrooke*[1] ha estudiado detenidamente estas obras; pero es muy difícil obtener manuscritos, pues los brahmanes hacen gran misterio de ellos y más los manuscritos están desfigurados por groseras interpolaciones. Resulta que las referencias de las constelaciones se contradicen con frecuencia y que los brahmanes intercalan circunstancias de su propia época en estas antiguas obras. Cuando nosotros queremos indicar la razón de dos números, nos servimos de los decimales, caso de que resulte fraccionaria. Algo análogo tiene lugar entre los chinos y también entre los indios. Pero éstos no consideran los números decimales como tales, sino que los añaden a los enteros, como si fueran enteros; por ejemplo, en vez de 19,56, dicen 1956. Por lo cual, cuando quieren indicar exactamente la relación mutua de los años solar y lunar, cosa que no puede hacerse sin fracciones, sus números llegan a las centenas de millar. Cuando nosotros calculamos el año en 365 días y algunas horas, nos servimos de estos números en relación con una unidad determinada y expresamos dichas relaciones en fracciones. Pero si no se distinguen las fracciones de los números enteros, entonces los números de relación resultan tanto mayores cuanto más exactamente se los calcula. La luna hace doce revoluciones al año; según el ciclo de Metón,[2] se calcula más exactamente que lleva a cabo 235 revoluciones en diecinueve años. Imagínese los números que resultarían, si se calculara exactamente la fracción del curso lunar sobrante y se contara como número entero. Los indios han tratado de calcular el momento en que todos los

[1] Colebrooke, Henry Thomas, 1765-1837, fundador de los estudios sanscritistas, presidente de la Asiatic Society de Londres.

[2] Metón, de Atenas, hacia el año 432 antes de J. C., quiso establecer una relación exacta entre los años solar y lunar; para ello calculó el ciclo de diez y nueve años solares (enneokaidekacteris), que coincide casi exactamente con doscientos treinta y cinco meses lunares.

planetas, vistos desde la tierra, deberían encontrarse en un punto; han resultado números enormes. Poseen diversos sistemas astronómicos, según las observaciones más o menos exactas que han hecho. Ahora bien, para todo conservan estos enormes números, y así sucede que hallamos entre ellos reyes que han reinado veinte mil años. Cabría reducir este tiempo por medio de cálculos astronómicos, pues muchas veces se indica cuál era la posición de las estrellas al entrar a reinar tal o cual príncipe; a no ser que los copistas posteriores hayan expuesto todas estas circunstancias astronómicas tal como eran en el momento en que escribían, como ya hemos dicho. Todo esto produce una infinita confusión, que en su mayor parte se basa en el hecho de que los copistas eran también sabios.

No tenemos sobre los acontecimientos históricos más fuentes indígenas que los poemas. Pero éstos no son de la naturaleza de los homéricos. Las personas, según nuestro concepto, no existen para los indios; la fantasía india lo disipa todo en vagas representaciones. Sólo pocos datos podemos tomar de los libros sagrados. Los indios poseen listas y enumeraciones de sus reyes; pero se advierte en ellas la mayor arbitrariedad. Se hallan con frecuencia en una lista veinte reyes más que en otra; y aun en el caso de que estas listas fuesen exactas, no podrían constituir una historia. Los brahmanes carecen de todo escrúpulo respecto de la verdad. El capitán Wilford[1] se había procurado con gran trabajo y muchos dispendios manuscritos de todas partes; reunió a varios brahmanes y les encargó que hicieran extractos de estas obras e investigaciones sobre ciertos acontecimientos famosos, sobre Adán y Eva, el Diluvio, etcétera. Los brahmanes, para complacer al señor, construyeron unas fábulas que no figuraban

[1] Wilford, Francis, † 1822; fue desde 1781 oficial en las Indias Orientales. No descubrió hasta 1804 el engaño de que un "pandit" le había hecho víctima. Esto provocó en él una grave alteración de su salud.

en los manuscritos. Wilford escribió varias disertaciones sobre esas fábulas, hasta que finalmente advirtió el engaño y reconoció la inutilidad de sus esfuerzos. El problema capital había consistido en determinar los números exactos de las épocas, y Wilford descubrió que este problema había sido resuelto de tal suerte, que acaso ni uno de los reyes enumerados había vivido realmente, o había sido colocado, con la mayor arbitrariedad, en una época totalmente distinta de la suya.

Otra circunstancia que contribuye a embrollar la historia india es la interpolación de acontecimientos de la historia de otros pueblos en la suya propia. En la mayoría de las listas de reyes indios se encuentra Wikramâditya, que según un cálculo habría vivido unos cincuenta años antes de J. C. Pero se mencionan varios reyes de este nombre. De uno se refiere que había querido cortarle la cabeza a la Divinidad; pero fue disuadido de ello por la promesa de que reinaría mil años; después nació de una doncella un niño, etc. Recíprocamente, elementos indios han pasado a las literaturas extranjeras. Se ha encontrado que los libros apócrifos están enteramente desfigurados por estas aportaciones indias, y lo mismo los escritos talmúdicos, las narraciones rabínicas sobre Salomón, etcétera. Mahoma también habría nacido en la India; y la historia de cómo llegó desde allá hasta la Arabia es tan sucia que no se puede contar. En las trascripciones sobre hojas de palma, poco duraderas, los copistas se permiten las mayores arbitrariedades. Los indios tienen sin duda una era determinada, que parte del citado Wikramâditya, cuyo reinado constituye un momento esplendoroso de la historia india. En su corte vivió Kalidasa, el autor del Sakuntala. Los principales poetas vivieron en general hacia la misma época. Había nueve perlas en la corte de Wikramâditya, dicen los brahmanes. Pero no se puede averiguar la fecha de este esplendor. Por diferentes indicios se ha obtenido el año 1491 antes de J. C.; otros admiten

el año 50 antes de J. C., como queda dicho; y esto es lo habitual. Bentley, por último, fundándose en sus investigaciones, sitúa a Wikramâditya en el siglo XII antes de Jesucristo. Últimamente se ha descubierto que ha habido cinco, quizá ocho o nueve, reyes de este nombre en la India; con lo cual recaemos de nuevo en una completa ignorancia. ¡Tal es el desacuerdo que existe respecto al momento más esplendoroso de la historia india!

Cuando los europeos empezaron a conocer la India, encontraron una multitud de pequeños reinos, a cuya cabeza estaban príncipes mahometanos e indios. La misma situación, existía en ambos casos; los príncipes indios se llamaban rajás, los mahometanos nababs. Había familias reinantes, antiguas y modernas; las más de las antiguas procedían de la casta guerrera, a veces también de la casta de los brahmanes, como la de los Peischwa, del imperio de los Mahrattas. Pero la sucesión al trono era enteramente casual. Aunque la forma de la sucesión hereditaria al trono se considere sólo desde un punto de vista empírico, bien pronto se descubre su importancia, especialmente tratándose de asiáticos. Mas para que la sucesión al trono sea fija y determinada, es menester, no ya una ley, sino un estado moral; sólo donde éste existe puede ser segura la sucesión al trono. El mismo código de Manú se limita a preceptuar que los hermanos deben heredar, según sus mejores o peores cualidades; con lo cual queda la ley sin la menor precisión. La vida se hallaba organizada de un modo casi feudal, dividiéndose los reinos en distritos que tenían por jefes a mahometanos o a gentes de la casta guerrera. La función de estos jefes consistía en recaudar los impuestos y hacer la guerra. Formaban una especie de aristocracia, un consejo del príncipe. Pero los príncipes sólo tienen poder cuando son temidos o inspiran temor; nada se les otorga sin violencia. Tan pronto como reinaba un indigno, surgía un completo desorden, fraguábanse conjuraciones, envenena-

mientos de príncipes, ministros y generales, etc. Un príncipe que quisiera conservar el trono para sí y sus descendientes, sólo podía conseguirlo mediante una continua desconfianza hacia sus más próximos allegados; y no empleando el rigor, sino exclusivamente la dureza. La casta guerrera es dueña del país; pero sus miembros utilizan en sus relaciones mutuas y frente a los príncipes los mismos medios que éstos. Los jefes guerreros forman el consejo del príncipe; mas sólo le obedecen mientras éste tiene poder para forzarles a ello. Si el príncipe dispone de dinero, entonces tiene tropas; y los príncipes vecinos, caso de ser menos poderosos, le pagan con frecuencia tributos, aunque sólo en la medida en que pueden recaudarlos. La situación no es, por lo tanto, de tranquilidad, sino de continua lucha, sin que ésta empero produzca ni estimule nada. Es la lucha de una voluntad regia, más enérgica, contra otra menos poderosa; es la historia de las dinastías imperantes, no de los pueblos; es una serie de intrigas y sublevaciones siempre cambiantes, y no sólo de los súbditos contra su soberano, sino del hijo del príncipe contra su padre, de los hermanos, de los tíos y sobrinos entre sí, de los funcionarios contra su señor. Encontramos una constitución feudal principalmente en el Indostán. Aquí manda un rey o una reina y se les obedece o no se les obedece; como se quiera. En conjunto, la India se encuentra, por consiguiente, en un estado sin derecho.

Se podría creer que, cuando los europeos encontraron un estado semejante, éste era ya el resultado de una disolución de antiguas organizaciones mejores; se podría suponer en especial que los tiempos de la hegemonía mongólica habían sido un período de dicha y de esplendor, una situación política en que la India no estaría desganada, oprimida y disuelta en su ser religioso y político por conquistadores extranjeros. Esta disolución podría considerarse quizá como un efecto de las invasiones

mahometanas, que introdujeron en el mundo indio otro mundo totalmente extraño. Pero estas invasiones no han obrado como las de los germanos en tierras romanas, sino más bien como las de los mandchúes en la China. Las huellas y datos históricos que se encuentran incidentalmente en las descripciones poéticas y en las leyendas, revelan que siempre existió en la India el mismo estado de división y guerra, la misma inseguridad en las instituciones políticas. Y lo contrario –cuando por ejemplo los brahmanes hablan de un imperio indio que habría florecido antes de las invasiones mongólicas– aparece claramente como un sueño y vana imaginación. La India ha estado dividida siempre en muchos pequeños Estados, que vivían en eterna disensión, y de los cuales los menos hábiles estaban subyugados por los más astutos y valerosos. La historia toda de la India, hasta donde nos es conocida, es una enumeración constante de sublevaciones, asesinatos y guerras intestinas. Las guerras entre las sectas brahmánicas y budistas, entre los partidarios de Visnú y de Siva, contribuyen a esta confusión. Su escenario principal está entre el Indo y el Ganges, al oeste del Himalaya.

Sin embargo existen también rasgos que demuestran que algunos reinos han tenido momentos hermosos. Ayod'hya, en la India meridional, se ha distinguido singularmente entre éstos. Ya hemos mencionado el momento más esplendoroso de la historia china, según la tradición, el reinado de Wikramâditya. Pero también aquí se ve que el azar de la personalidad del soberano lo es todo y que todo depende de quién sea el rey. En conjunto, el estado político se funda en la organización de las castas y, en consecuencia, todo es producto de la astucia, la violencia y la tiranía.

Los indios, como los chinos, no practican la navegación desde hace mucho tiempo, aunque en sus leyendas se oyen rumores marinos. El principio del mar les es extraño. Nunca

han hecho conquistas. Quizás hayan practicado el comercio en épocas antiguas; una ruta comercial parece haber existido, que llegaba hasta Egipto por el golfo Arábigo. Pero más tarde la navegación fue prohibida por una ley religiosa. La navegación y el comercio no han tenido influjo ninguno sobre el conjunto de la vida india y pronto cesaron enteramente, cuando la cultura hubo progresado y las castas y la distinción entre las cosas puras e impuras hubieron afianzado sus rigurosas separaciones.

Como la naturaleza misma, la vida de los Estados en la India marcha en un continuo ritmo de muerte y vegetación exuberante. Esta situación es consecuencia del concepto total de la vida india y de la necesidad inherente a este concepto.

Los ingleses se han revelado sumamente aptos para dominar el país, permaneciendo en la mayor calma junto a estas religiones para ellos tan extrañas. Presencian tranquilamente la cremación de las viudas y proporcionan a los indios armas para sus guerras intestinas. En general respetan las costumbres de los indios. Recientemente han intentado apartarlos de las rigurosas leyes antiguas, observadas por ellos, pero sin oponerse a que las observen los que quieran. Los ingleses se distinguen por esta tolerancia y aciertan así a imponer su dominación, porque respetan las costumbres y peculiaridades de los pueblos. Los franceses no son capaces de semejante tolerancia y por eso arruinan sus propios intereses. Los ingleses (o más bien la Compañía de las Indias Orientales) son los dueños del país; pues el sino necesario de los imperios asiáticos es el de estar sometidos a los europeos. También la China habrá de someterse un día a este destino. Los príncipes no están sojuzgados directamente; tienen en sus cortes agentes ingleses y a su sueldo se hallan tropas inglesas. Después de haber sido vencido por los ingleses el país de los maharattas, nadie ya podrá mantenerse independiente. Los

ingleses han puesto el pie en el reino de Birmania y franqueado el Bramaputra, que limita la India por el este.

4. *La vida india*

a) *El Estado y las castas.* – El pueblo indio, que contamos entre los primeros de la historia universal, es, como el chino, un pueblo estático. Fue siempre lo que es hoy. Consideremos, ante todo, el aspecto profano y recordemos brevemente las condiciones del territorio.

La India, propiamente dicha, es el país que los ingleses dividen en dos grandes partes: el *Dekan*, la gran península que linda al Este con el golfo de Bengala y al Oeste con el mar Índico, y el *Indostán*, que está formado por el valle del Ganges y se extiende hacia Persia. El *Indostán* se halla limitado al Nordeste por el Himalaya, en el que los europeos han reconocido la montaña más alta de la tierra, pues sus cimas se encuentran a 26.000 pies sobre la superficie del mar. Más allá de estos montes, el terreno vuelve a descender; la soberanía de los chinos llega hasta aquí, y cuando los ingleses quisieron llegar a donde habita el Dalai Lama, fueron detenidos por los chinos. Al Oeste de la India corre el Indo, en el que se reúnen los cinco ríos, llamados Pendjab. La cuenca del Indo se compone, en su parte meridional principalmente, de desiertos de arena, sólo interrumpidos por algunos oasis. El Pendjab, por el contrario, es fecundo; Alejandro Magno llegó hasta aquí, y sólo 2.100 años después, en 1805, lograron los ingleses penetrar en esta región. La dominación de los ingleses no se extiende hasta el Indo. Junto a este río se mantiene independiente la secta de los Sihks, cuya constitución es completamente democrática. Los Sihks se han separado de la religión india y de la mahometana,

guardando un término medio entre ambas, pues sólo reconocen un Ser Supremo. Son un pueblo poderoso y han sometido a Kabul y a Cachemira. Además de éstos, viven a lo largo del Indo otras tribus auténticas indias, de la casta de los guerreros. Entre el Indo y su hermano gemelo, el Ganges, hay grandes llanuras, y el Ganges forma asimismo en sus orillas grandes reinos, en los cuales las ciencias se han desenvuelto hasta un nivel tan elevado, que los países del Ganges gozan en esto aun de mayor fama que los del Indo. El Ganges forma el centro del mundo indio; es el río principal, el río sagrado.

El Indostán constituye sólo una parte de la India. La otra está formada por la verdadera península, llamada el Dekan. La costa de Malabar es estrecha; los europeos no han llegado lejos por este lado. Los ríos capitales tienen su desembocadura en la costa de Coromandel; allí se encuentran los grandes valles y las mesetas, muy diferentes, sin embargo, de la verdadera India del Ganges. El reino de Bengala es, en especial, floreciente. El Nerbudda marca el límite entre el Dekan y el Indostán. La península del Dekan ofrece una diversidad mucho mayor que el Indostán. Las montañas la atraviesan, fecundos ríos la recorren y éstos gozan de una fama de santidad casi tan grande como el Indo y el Ganges. El nombre del Ganges se ha convertido en nombre común de todos los ríos de la India, como el río κατὲξοχὴν, por excelencia. Los extranjeros han dado al país y al pueblo el nombre del Indo; los habitantes mismos no saben nada de este nombre y sólo son llamados hindúes por los extranjeros. Ellos no han dado nunca un nombre común al conjunto del pueblo, porque nunca ha constituido éste un solo imperio. Sin embargo nosotros lo consideramos como tal.

Tocante a la vida política y religiosa, lo primero de que hablaremos será del progreso que representa sobre la China y de los rasgos que la caracterizan. En China existe la igualdad de

todos los individuos; pero ésta va unida al gobierno central, por lo cual la individualidad, lo particular, no llega a gozar de independencia, de libertad subjetiva. Falta aquí ese momento, que consiste en que la idea del Estado se concrete en la división, se haga algo espiritual, vivo y en sí diferenciado, cuyas diferencias se afirmen como miembros orgánicos. La inmediata consecuencia de tal unidad es que las diferencias se acentúen frente a la igualdad y se fijen y hagan independientes de la unidad dominadora externa (como la vemos en China), y que lo particular logre autonomía. Una vida orgánica implica unidad del organismo, alma única. Pero la existencia de una vida orgánica implica también la expansión de las diferencias; exige que se despliegue la singularidad de las diferentes partes o, más exactamente, de los distintos miembros, y que éstos se desarrollen hasta constituir en su particularidad sistemas enteros, de tal suerte que su actividad reconstruya la unidad. Al principio chino le falta la libertad, la autonomía de la particularización.

La determinación espiritual, que el concepto exige, es aquí, por consiguiente, la diferenciación, la formación de diferencias independientes. Esta es la característica de la forma india. Tras la unidad del déspota y de la individualidad, vienen los miembros independientes, las diferencias en el seno del pueblo, que suponen una sustancia uniforme. Por lo tanto, tenemos aquí el principio de la libertad. La razón existe ahora en el ser particular; pasamos de lo universal, existente en sí, a la particularidad. Pero estas diferencias vuelven a caer en la naturaleza; de modo que, en lugar de moverse libremente en vida orgánica y de producir libremente la unidad, se fijan y petrifican por completo. Esta fijeza de las diferencias ha condenado y degradado el pueblo indio y la cultura india, manteniendo el espíritu en la más abyecta servidumbre. Estas diferencias son conocidas bajo el nombre de castas.

El Estado es una realidad espiritual, que consiste en que el ser del espíritu, consciente de sí mismo, la libertad de la voluntad, se realice como ley. Esto supone la conciencia de la voluntad libre. En el Estado chino, la voluntad moral del emperador es la ley; pero de tal manera, que la libertad interna y subjetiva resulta reprimida y la ley de la libertad sólo rige a los individuos desde fuera. En la India existe aquella primera interioridad de la imaginación, unidad de lo natural y lo espiritual, en la que ni la naturaleza constituye un mundo intelectual, ni lo espiritual existe como la autoconciencia opuesta a la naturaleza. Falta aquí el elemento contrario en el principio; falta la libertad, tanto en el sentido de la voluntad existente en sí, como en el de la libertad subjetiva. No existe, por lo tanto, el terreno propio del Estado, el principio de la libertad, no puede existir, por consiguiente, un verdadero Estado. Esto es lo primero. Mientras la China es toda ella Estado, el cuerpo político indio es un pueblo y no un Estado. O sea que el principio del Estado es en la India la falta de libertad, que sólo se destaca por abstracción. Todo lo moral se sustenta en esta base y se asienta sobre ella. En esta inconsciencia de la vida concreta no pueden existir, ni un Estado, ni leyes racionales, ni una moralidad. No queda para la conciencia concreta nada más que la arbitrariedad, el azar. El principio patriarcal de los chinos no tiene aquí aplicación; pues la libertad aquí consiste, tan sólo, en eludir negativamente toda determinación de la vida y de la conciencia. Además, mientras en China había un despotismo moral, en la India puede decirse que la vida política es un despotismo sin ningún principio, sin regla moral ni religiosa; pues la moralidad y la religión (esta última en cuanto se refiere ala actividad humana) tienen por condición y base la libertad de la voluntad. El peor y más arbitrario y más deshonroso despotismo tiene, por tanto, su sede en la India. También en China, Persia, Turquía y Asia, en general, es el despotismo

nativo y se convierte en tiranía cuando el déspota es un malvado. Pero esto se considera como algo contrario al orden, algo que es rechazado por la religión y por la conciencia moral de los individuos. La tiranía subleva a los individuos que la execran y la sienten como una opresión; por eso es accidental y contraria al orden, y no debe ser. Mas en la India la tiranía constituye el orden mismo, ya que aquí no existe un sentimiento personal, una conciencia de la moralidad, que pudiera confrontarse con la tiranía y por cuyo medio pudiera sublevarse el ánimo; sólo queda, pues, el dolor corporal, la carencia de las cosas más necesarias y de todo placer, es decir, una sensación puramente negativa frente a la tiranía.

El Estado tiene que realizar la ley de la libertad espiritual; supone, por consiguiente, la conciencia de la voluntad libre. Entre los chinos, la voluntad objetiva es ley bajo la forma de la voluntad externa. Entre los indios existe la unidad de lo exterior y lo interior; pero es sólo la primera forma del recuerdo, la interiorización de lo exterior, por medio de la cual ni lo externo (la naturaleza) se convierte en mundo organizado, ni lo espiritual (la individualidad) se opone, como libre, a la naturaleza. Al espíritu indio le falta el principio de la libertad, el retraimiento del espíritu en sí; no se puede hablar en la India, por consiguiente, de un Estado. Ahora bien, puesto que sin embargo, hay una convivencia, una vida social, y muy cultivada, por cierto, resulta que no existe ningún principio, ninguna religiosidad en forma de conciencia, etc., que determine lo que es justo y moral en esta vida. En el gobierno prevalece, por tanto, un despotismo sin ley. Religión hay bastante; lo que no hay bastante es religiosidad.

El pueblo indio es un pueblo culto. Su cultura es muy antigua, especialmente en la cuenca del Ganges, y también en la del Nerbudda, en el territorio de la humedad cálida, de la exuberan-

cia, donde un estado de paz ha fomentado la convivencia. Aquí se ha desarrollado el orden propiamente indio de la convivencia.

La vida de un pueblo es una gran obra, que se divide en distintas funciones y sistemas. La diferencia de funciones se da necesariamente en todo Estado racional; las clases, pero todavía más los individuos, se destacan. Mas el conjunto debe permanecer unido en cohesión, merced a la libertad subjetiva y a la moralidad interna de los individuos. Las diferencias de clases son universales. El Estado, como tal, sólo tiene una misión; pero al particularizarse, se divide en varias actividades y éstas constituyen los miembros orgánicos del Estado. Los individuos y las familias no son estas particularizaciones universales, sino individualidades, distintas personalidades. La diferencia puede llegar a que las unas sean esclavas de las otras. Entre los indios empero no cabe hablar de esto, porque entre ellos todavía no existe verdadera libertad personal. La libertad subjetiva de los individuos, la conciencia, que falta en China, no puede tampoco aparecer entre los indios. El verdadero Estado ha de tener sujetos morales. En China, donde las particularidades generales, las funciones del Estado, incumben totalmente al poder legal central, los sujetos morales no pueden desarrollarse como miembros particulares. Entre los indios, dichas particularidades generales existen; pero no como determinaciones morales, sino como determinaciones naturales, como *castas*.

La misión del Estado es, primero, la vida intelectual y espiritual, la vida religiosa y científica; segundo, la vida práctica, el poder, la defensa en el exterior y el interior, obra de la valentía; tercero, la función de la industria, la satisfacción de las necesidades, función que se reparte de múltiple modo entre la ciudad y el campo, aquí produciendo, allí trasformando. Se agrega a éstas una cuarta función, la servidumbre, por cuanto los individuos se adscriben al servicio privado de las restantes funciones. Entre los

indios hay además una quinta clase que es una particularidad de la cuarta. Esta diferencia de funciones viene determinada por la razón. En la India, donde todavía no se puede hablar de libertad, ni de moralidad interna, las diferencias que se destacan son únicamente las de las actividades de las clases. También en el Estado libre forman las clases grandes círculos particulares; y el Estado resulta del sistema de las distintas profesiones que se reúnen en grandes masas, pero conservando los individuos su libertad subjetiva. En la India empero todo va a parar a la coexistencia y diferenciación de las grandes masas, que resultan absolutamente fijas; de modo que esas diferencias determinan la vida política y la conciencia religiosa. Las diferencias de clase permanecen pues –como en China la unidad– en la fase primitiva de la sustancialidad, esto es, no nacen de la libre subjetividad de los individuos.

Si entramos más detalladamente en las peculiaridades de los indios, hallamos lo siguiente: En el concepto del Estado y sus diversas funciones, la primera función esencial es, como queda dicho, aquella cuyo objeto consiste en lo totalmente universal; de éste adquiere el hombre conciencia primero en la religión y luego en la ciencia. Dios, lo divino, es lo absolutamente universal. La primera clase será, por consiguiente, aquella a través de la cual lo divino se produce y actúa, la clase de los *brahmanes*. El segundo factor o la segunda clase representará la fortaleza y valentía subjetiva. La fuerza necesita hacerse valer, para que el conjunto pueda subsistir y mantenerse frente a los otros conjuntos o Estados. Esta clase es la de los guerreros, los *chatriyas*. De ella proceden los gobernantes, aunque también los brahmanes han sido con frecuencia príncipes, por ejemplo, el último de los Mahrattas. La tercera función tiene por objeto la peculiaridad de la vida, la satisfacción de las necesidades, y comprende la agricultura, la industria y el comercio; es la clase de los *waisyas*. El cuarto elemento, en fin, es la clase de los *sudras*, la clase de la

servidumbre, la clase de los instrumentos o medios; su actividad consiste en trabajar para las demás por un salario de breve subsistencia. (Esta clase servil no puede constituir propiamente una clase peculiar y orgánica del Estado, porque sólo sirve a los individuos, siendo sus funciones, por lo tanto, funciones sueltas, funciones de individualidad, que se agregan a las anteriores). Sigue a ésta, en quinto lugar, la casta innoble de los despreciados, los *parias.* Hay además subdivisiones dentro de las castas; estas subdivisiones difieren mucho según las distintas regiones; se cuentan desde 27 hasta 36 de ellas.

El pensamiento que considera al Estado solamente por el lado jurídico abstracto y que infiere que no debe haber diferencias de clase, se ha manifestado contrario –principalmente en los tiempos modernos– a la existencia de las clases. Pero la igualdad en la vida política es completamente imposible; las diferencias individuales de sexo y edad se manifiestan en todo tiempo. Incluso cuando se dice: todos los ciudadanos deben tener igual participación en el gobierno, se pasa por alto y se excluye a las mujeres y a los niños. La diferencia entre la riqueza y la pobreza, el influjo de la habilidad y del talento no son tampoco anulables y refutan de raíz aquellas afirmaciones abstractas. Pero si nosotros, partiendo de este principio, admitimos la diversidad de ocupaciones y de clases dedicadas a desempeñarlas, tropezaremos aquí en la India con la peculiaridad de que el individuo pertenece esencialmente, por su nacimiento, a una clase y queda ligado a ella. Con lo cual, la vida concreta, que aquí vemos nacer, recae en la muerte. Estas trabas sofocan la vida al punto de brotar; la realización de la libertad, que parecía iniciarse en estas diferencias, resulta aniquilada por completo.

Aquí el albedrío no puede reunir de nuevo lo que el nacimiento ha separado. Por eso las castas no pueden en principio mezclarse, ni un individuo de una casta puede contraer matri-

monio con otro de otra. Empero ya Arriano (Ind. 11). cuenta siete castas (y en los tiempos modernos se han descubierto más de treinta) que han surgido por la unión de castas diferentes. La poligamia conduce necesariamente a esta consecuencia. A un brahmán, por ejemplo, le está permitido tener tres mujeres de las otras tres castas, si tomó primero sólo una mujer de la suya propia. Los brahmanes pueden tener muchas mujeres, incluso mujeres que no conocen, cuando por ejemplo los padres de una muchacha hacen saber a un brahmán simplemente que le han dado su hija por mujer; lo cual representa para la hija honor y provecho. En algunas fiestas los brahmanes se apoderan de las mujeres más hermosas, las retienen un tiempo y las despiden luego a su antojo, sin que los maridos puedan oponerse. Los niños nacidos de estas mezclas de castas no pertenecían primitivamente a ninguna. Uno de los pocos hechos históricos transmitidos por la tradición es la disposición que sobre estos niños fue tomada en antiguas épocas. Cuéntase que un rey buscó el medio de clasificar a estos descastados; y éste fue a la vez el origen de las artes y manufacturas. Los niños fueron adscritos a determinados oficios. Unos fueron tejedores, otros labraron el hierro, y así nacieron clases con las más diversas ocupaciones. Esto explica el gran número de castas, y ha sido causa de que haya menos castas en las regiones salvajes, donde existe menos cultura. La más distinguida de estas castas mixtas es la que nace de la unión de un brahmán con una mujer de la casta guerrera. La ínfima nace de la unión de un sudra con una mujer de la casta brahmánica; es la de los chandâlas, que son considerados con repulsión. Estos chandâlas están obligados a transportar los cadáveres, a ejecutar a los criminales y, en general, a ocuparse de todo lo impuro. Esta casta es perseguida y odiada; tiene que vivir apartada y alejada de toda comunidad con las demás. Cuando un chandâla encuentra a un hombre de una casta supe-

rior, debe apartarse del camino, para no contaminarle con su impureza. A todo brahmán le está permitido matar al chandâla que no se aparte. Si un chandâla bebe de una fuente o estanque (los hay en toda aldea de la India) la fuente queda impurificada y necesita nueva consagración.

Entre nosotros las diferencias profesionales son subjetivas; cada cual se consagra a una función, según sus opiniones y circunstancias. En la India las profesiones están ligadas a la condición natural del nacimiento. También *Platón* reconoce estas diferencias y suprime la libre dedicación a un menester. Pero en él son los gobernantes los que distribuyen a los individuos en clases, y de este modo también una voluntad humana es la que regula la división en clases, aun cuando queda excluida la libertad subjetiva. En la India este gobernante es la naturaleza misma.

Este orden de castas es antiguo. Hemos indicado ya que *Arriano* habla de él; también *Estrabón* lo conoce. Mas en aquel tiempo había todavía excepciones a la prohibición del matrimonio entre diferentes castas. Pero fácilmente se comprende que este orden se haya extendido y consolidado; pues cuando en un estadio de cultura común aparece en un punto una cultura superior, las partes más lejanas se adhieren fácilmente a esta superior cultura. Por lo demás, hay todavía en la India pueblos que no han llegado a esta diferencia de castas y viven en completo salvajismo.

La cuestión que inmediatamente se plantea es la de cómo ha nacido históricamente este orden de castas. Se cree generalmente que las diferencias de tribu han conducido a las diferencias de profesión. Las diversas castas serían diversas tribus que se habrían reunido conservando cada una sus ocupaciones propias. Los brahmanes habrían venido del norte a la India. Esta creencia se funda en ciertas expresiones que figuran en los libros indios; pero no puede considerarse como histórica. Lo esencial es que las distintas clases no pueden adscribirse a

distintas tribus. No cabe demostrarlo históricamente. La división del trabajo es más bien el comienzo de la cultura. Estas diferencias de ocupación suponen siempre un conjunto que se ha diferenciado después. Lo peculiar de los indios consiste en que estas diferencias se han convertido en naturales y están vinculadas al nacimiento. Habría que preguntar además si fue un soberano quien estableció esas diferencias, o si se han formado inconscientemente. Lo primero es lo más probable; un soberano necesita muchas cosas, impone distintas ocupaciones a distintos individuos y puede destinarlos a esas labores para siempre. Las diferencias, empero, sólo pueden surgir dentro de un conjunto que ya existe. Un segundo avance consiste en que esas diferencias queden afianzadas como lo están entre los indios. Existen huellas de una organización de castas entre los egipcios, los medas y los persas. Una ciudad producía aceite rosado, otra vestidos de seda, etc. El déspota lo había ordenado así y así lo mantenía.

Los indios, que no poseen historiografía, que son incapaces de una visión histórica como la que tienen los chinos, no nos dan noticia alguna sobre el origen de las castas. Sólo lo que hemos dicho sobre la formación de subdivisiones tiene apariencia histórica. Los indios no saben nada de lo demás; lo que refieren es totalmente mítico. En sus cosmogonías dicen que las castas han nacido de las distintas partes del cuerpo de Brahma: la casta brahmánica de la boca de Brahma, la casta guerrera de sus brazos, la artesana de sus caderas y la sierva de sus pies. Nos vemos reducidos, por lo tanto, a suposiciones. Algunos historiadores han emitido la hipótesis de que los brahmanes habrían constituido un pueblo sacerdotal y esta invención procede principalmente de los brahmanes mismos. Pero ha sido justamente en la Edad Moderna cuando se ha hablado entre nosotros de pueblos sacerdotales, de los etruscos por ejemplo. Tal hipótesis es sin

embargo vana; un pueblo puramente de sacerdotes es, sin duda, el mayor de los absurdos, pues *a priori* podemos decir que la diferenciación en clases sólo puede producirse dentro de un pueblo ya constituido. Distintas ocupaciones hay siempre en todo pueblo, pues esta división pertenece a la objetividad del espíritu, y es evidente que *una* clase supone las otras y que las castas no pueden ser sino el resultado de la convivencia. En el sencillo estado patriarcal se encuentran las diversas funciones concentradas en un mismo individuo; pero también a veces se reparten entre distintos servidores y miembros de la familia. No pueden existir sacerdotes sin otra clase que cultive la tierra y defienda el país. Guerreros por sí solos serían bandidos; no pertenecerían a un estado de cultura. Las clases no pueden formarse exteriormente; han de organizarse desde el interior. Surgen de dentro a fuera, no de fuera adentro. Son condiciones de toda vida espiritual y han nacido necesariamente de una primera comunidad. La cultura ha menester que tales diferencias surjan en una vida común y en el fértil valle del Ganges hubo de desarrollarse necesariamente la diversidad profesional y con ella la cultura.

Es natural que los hijos sigan ejerciendo la función de los padres; esto no implica falta de cultura ni de libertad. Pero la absoluta vinculación de las funciones en la familia y de la familia en las funciones, por manera que el individuo no vea ante sí abierto el paso a otra función, es otra cosa muy distinta. Esta circunstancia de que las diferencias se hallen entregadas a la naturaleza, corresponde a lo que hemos llamado el principio oriental. La profesión pertenece entre nosotros a la subjetividad del hombre; esto implica que el hombre pueda elegir su profesión, teniendo derecho a pasar de una a otra. Pero el principio oriental no reconoce todavía la interioridad como algo independiente. Al destacarse aquí las diferencias, todavía no está enlazada con ellas la libertad de la subjetividad; son diferencias

determinadas por la naturaleza, como en China el todo está determinado por la persona del emperador.

Mas este estado de cosas no sería todavía el estado de degradación a que las clases descienden realmente en la India. Hemos caracterizado las diferencias de casta como diferencias en la ocupación con las cosas terrenales; la guerra, la agricultura, el comercio y el servicio del Estado coexisten, efectivamente, como distintas especies de ocupaciones y su contenido concierne sólo a lo particular de la actividad humana. Pero hay algo superior, algo que está por encima de esta actividad particular. En el feudalismo de la Edad Media observamos una situación semejante, pero con la posibilidad de que el individuo pase de cualquier clase a la eclesiástica, es decir, a la clase de los sabios y a lo que llamamos cargos civiles. También entre nosotros el azar del nacimiento hace muchísimo, pues determina la profesión más fácil de elegir para cada uno. Si se hiciera un cálculo, se encontraría que la profesión, que parece ser elegida libremente, ha sido, en realidad, determinada por el nacimiento en la mayoría de los casos. Pero entre nosotros hay, por encima de todas las distintas ocupaciones, algo superior, nivelador, que no tiene por sí forma de función particular: es la religión, en la cual todos los hombres son iguales. Pero no sólo son iguales, sino que en la religión y mediante la religión, todos son dignos de tener un valor absoluto, valor enteramente desligado de todo particularismo de clase. En la India ocurre justamente lo contrario.

Además de esta esfera totalmente espiritual, además de esta esfera de la perfecta libertad del espíritu, existe otra, en cuanto que el espíritu libre interviene en el mundo. La religiosidad aplicada es lo que llamamos moralidad. Todo hombre, de cualquier clase que sea, puede y debe darse a sí mismo dignidad moral. Todo hombre tiene en sí mismo una dignidad moral. No solamente los superiores la tienen, sino todos; y por eso los superiores

tienen un deber de respeto y aun otros deberes morales para con sus subordinados en el aspecto profesional. El derecho, en general, el derecho de la persona y de la propiedad hace iguales a los que se diferencian en cultura y clase. En la India no es así, sino que la diversidad natural agota todas las relaciones de la vida. Las diferencias no se limitan a la objetividad del espíritu, sino que se extienden a su interioridad absoluta, por lo cual no existen ni verdadera religiosidad, ni moralidad, ni derecho, ni justicia.

Con arreglo a esto hemos de considerar, pues, la diferencia entre las castas. Las diversidades de derecho y de moral, fundadas en las castas, presentan los rasgos más varios. Las castas tienen, unas para con las otras, derechos distintos, que son absolutos, religiosos. La igualdad de los ciudadanos, que hemos visto en China, no existe aquí; aquí existe una desigualdad que se extiende pavorosamente a todas las circunstancias de la vida humana. Cada casta tiene sus deberes y derechos especiales. Los deberes y derechos no son, por tanto, en la India, los del hombre en general, sino los de una casta determinada. Mientras que nosotros decimos: la valentía es una virtud, los indios dicen: la valentía es la virtud de los chatriyas. No existe la humanidad en general, el deber humano, el sentimiento humano; sólo hay deberes de las distintas castas. Todo está petrificado en las diferencias, y allende esta petrificación reina la arbitrariedad. La moralidad y la dignidad humana no existen; las malas pasiones se sobreponen; el espíritu anda errante por el mundo del ensueño y lo supremo es la aniquilación.

Es singularmente digna de consideración la situación de los brahmanes. Estos tienen una superioridad tan enorme sobre los demás, que son dioses para ellos, y la relación de las otras castas con los brahames constituye esencialmente la religión. Los brahmanes están, por sólo su nacimiento, en posesión de lo divino. La diferencia de castas implica también, por lo tanto, la

diferencia entre los dioses presentes y los hombres finitos. Las otras castas pueden llegar a participar también del renacimiento; pero han de someterse a infinitas renuncias, mortificaciones y penitencias.

Los brahmanes nacen ya en esta altura, que los demás sólo pueden adquirir penosamente. Se distinguen por su vestido que lleva un cordón pendiente del hombro, cordón ante el cual los demás deben prosternarse. El indio de otra casta ha de venerar al brahmán como un dios y prosternarse ante él, diciendo: tú eres Dios.

b) *El derecho.* – Estas diferencias de casta determinan el derecho de los indios. La vida de los brahmanes es particularmente sagrada; los brahmanes no son responsables de sus crímenes; sus bienes no se pueden confiscar. El único castigo que el príncipe puede infligirles se reduce a desterrarlos del país. Los ingleses quisieron establecer en la India un tribunal de jurados, compuesto por mitad de europeos y de indios; y explicaron a los indios cuáles debían ser los poderes que se otorgaran a los jurados. A esta propuesta contestaron los indios reclamando una multitud de excepciones y condiciones. Decían, entre otras cosas, que no podían prestar su asentimiento a que un brahmán fuese condenado a muerte, sin contar objeciones, como por ejemplo, la de que no podrían ni ver ni explorar un cuerpo muerto. El brahmán posee un poder tal, que un rayo del cielo alcanzaría al rey que osara poner la mano en él o en sus bienes. El ínfimo brahmán se halla tan por encima del rey, que se impurificaría, si hablara con este, y se deshonraría, si su hija escogiera por marido a un príncipe. En el código de *Manú* se dice: Si alguien pretende enseñar a un brahmán su deber, el rey debe mandar que se le vierta aceite hirviendo en los oídos y en la boca; si uno que sólo ha nacido una vez insulta con groseras invectivas

a un nacido dos veces, sale cortada la lengua; si le da nombres injuriosos y que supongan deshonor, por ejemplo, "hez de brahmán", métasele en la boca un hierro ardiente de diez pulgadas de largo. A un sudra, que se sienta en la silla de un brahmán, se le aplica un hierro ardiente en las nalgas, y si tropieza a un brahmán con las manos o con los pies, se le corta el pie o la mano. Si alguien orina junto a un brahmán, el castigo es tan terrible, que el autor del resumen de donde tomo estos datos, no se atreve a decirlo. Es incluso lícito prestar falso testimonio y mentir ante el tribunal, si con ello se salva a un brahmán.

Así como los brahmanes tienen privilegios sobre las otras castas, también las siguientes gozan de preferencia sobre las que les están subordinadas. Si un sudra se impurifica por contacto con un paria, tiene derecho a matarlo en el acto. La filantropía de una casta superior hacia otra inferior está absolutamente prohibida, y a un brahmán nunca se le ocurrirá auxiliar a un individuo de otra casta, aunque lo vea en peligro. Las castas inferiores consideran como un gran honor que un brahmán tome a sus hijas por mujeres; cosa que sólo les está permitido a los brahmanes cuando, como queda dicho, ya poseen una mujer de su propia casta. De aquí la ya mencionada libertad de los brahmanes para tomar mujeres y despedirlas según les place. En cuanto a la propiedad, los brahmanes tienen un gran privilegio, el de no pagar impuestos.

La legislación civil de los indios está contenida en los códigos de *Manú*, que han sido traducidos por los ingleses. Es muy confusa e imperfecta. En el código de Manú, las penas van subiendo, a medida que la casta va bajando. Cuando un hombre de casta superior acusa a otro de casta inferior y la acusación resulta injusta, no sufre pena; en el caso contrario es duro el castigo. Una gran diferencia existe también en caso de adulterio. Si un hombre de casta inferior ha cometido adulterio con una mujer de casta supe-

rior, es quemado en un lecho de hierro; el caso contrario no tiene pena. Cuando un individuo de casta inferior se coloca en pie de igualdad con una persona de casta superior, por ejemplo, hablando a la vez que ella, es castigado a una multa proporcionada a su fortuna. Sólo el caso de robo constituye excepción, siendo castigado con más dureza en las castas superiores que en las inferiores. También en lo tocante al rédito del dinero está el precepto legal graduado según las castas. A un brahmán sólo debe pedírsele el 2 por 100, a un chatriya el 3, a un waisya el 4; tratándose de un sudra la ley permite el 5 por 100. La propiedad de los brahmanes está libre de todo tributo, como queda dicho.

Las penas son en general sumamente crueles y duras; pero la vida y la propiedad de un brahmán nunca corren peligro. El brahmán puede cometer crímenes a su capricho. Las penas tienen por principio la ley abstracta del Talión, de modo que cada cual es castigado en el miembro en que ha ofendido al otro. En el código de Manú se nombran las diez partes que pueden sufrir castigo: la lengua, las orejas, los ojos, las manos, los pies, la cabeza, el cuerpo, la nariz, los órganos genitales y la propiedad. Pero el brahmán nunca debe ser lesionado en ninguna de estas diez partes. La única pena que le puede alcanzar es el destierro, no de la India, sino de su región, de su principado. Los desdichados miembros de la cuarta clase no tienen derecho alguno sobre sí mismos; los brahmanes los emplean para el trabajo. Los chandâlas han de ocultarse por completo, como ya se ha dicho, a los ojos de los brahmanes, para no ser muertos por éstos; son meros animales para los brahmanes. Si un sudra conoce algo de los libros sagrados, que sólo los brahmanes deben leer, es condenado a muerte. Según la ley de Manú, el brahmán no debe dar al sudra consejo alguno, ni siquiera en lo tocante a la expiación de los pecados. No debe enseñarle ninguna oración; y si un sudra se le hace enojoso a un brahmán, éste lo denuncia a la autoridad, que lo condena a

muerte. Todo contacto con un sudra impurifica al brahmán. Si un sudra lee algo de los Vedas, se le vierte aceite hirviendo en la boca; si escucha una lectura de los Vedas, se le vierte aceite hirviendo en los oídos y se le taponan éstos con cera.

Ninguna casta puede rebasar la función que le está asignada; cada una tiene sus leyes y reglas particulares sobre las cosas más comunes de la vida. Están separadas unas de otras por una infinidad de determinaciones, diferencias, actos y usos, prescritos a las diversas castas. Los europeos tropiezan con muchas dificultades, por causa de esta organización de las castas. Especialmente la recluta de soldados ha acarreado a los ingleses infinitas dificultades. En un principio se tomaron los soldados de la casta de los sudras, que no están sujetos a tantas prescripciones; pero no se pudo conseguir nada de ellos. Se acudió entonces a la clase de los chatriyas. Mas ésta tiene que cumplir infinitas prescripciones; no puede comer carne, ni tocar un cuerpo muerto, ni beber agua de un estanque, del cual el ganado o los europeos hayan bebido, ni comer lo guisado por otros, etc. La casta de los guerreros no puede construir trincheras, ni trasportar fardos, ni arrastrar cañones. Así un ejército de 20.000 hombres exige otro ejército auxiliar de 100.000. *Lally-Tollendal*[1] quiso obligar a sus gentes a desempeñar distintas funciones; pero los hombres huyeron y hubo de renunciar a su plan. Cada indio hace sólo una cosa determinada; de suerte que se necesitan infinitos auxiliares. Un teniente posee treinta, un mayor sesenta servidores. Cada casta tiene sus deberes. Cuanto más baja es, tantas menos reglas ha de observar. El nacimiento señala a cada individuo su posición; lo demás es arbitrariedad y violencia.

[1] Thomas Arthur, Conde de Lally, Barón de Tollendal, arrojó a los ingleses de la costa de Coromandel en 1768, siendo gobernador francés; pero fue cercado por ellos en Pondichéry, por falta del debido apoyo de Francia y forzado a rendirse, tras un largo asedio, en 1761. Murió en Francia guillotinado.

Cuando un indio, ya sea brahmán o miembro de otra casta, hace algo contrario a la ley general o a la ley de su casta, queda excluido *ipso facto* de su casta; es un proscrito y está privado de la protección de las leyes. Pero este desdichado puede ser reintegrado. Tratándose de pequeñas infracciones, el reingreso se obtiene dando dinero al brahmán y una comida a algunos miembros de su casta. En las faltas graves y cuando el brahmán es severo, las penas son más duras. La forma principal de la expiación consiste en que el proscrito se atraviese con un garfio la espalda, los músculos del hombro o de la cadera; este garfio cuelga de un travesaño de madera que puede girar sobre un poste. El infeliz queda colgado de este garfio; el travesaño se pone en movimiento y el cuerpo es volteado en el aire durante media hora, una hora y aun más tiempo. Los ingleses no permiten este castigo.

Mencionaremos una forma extraña de rehabilitación de los brahmanes. Un rajá había enviado a dos brahmanes a Inglaterra, para defender sus intereses ante la Compañía de las Indias Orientales, la cual manda frecuentemente a la India a pésimos sujetos, que tratan de eludir, por todos los medios, la sanción del poder superior. Los brahmanes regresaron sin haber obtenido éxito. A su regreso, se les dijo que habían perdido su casta por causa del viaje. Al indio le está prohibido viajar por mar y a los brahmanes, además, pasar el Indo a nado, o por un puente, o en una embarcación; si pudiesen pasarlo volando sobre águilas o en globo, les estaría permitido. Aquellos dos hombres, pues, que habían vuelto por el Indo, fueron arrojados de su casta. El rajá que los había enviado, propuso entonces la reintegración. Para ser readmitidos, tuvieron que renacer del vientre de una vaca de oro. La vaca es el símbolo universal, la manifestación corpórea del poder de la naturaleza; el buey es el símbolo particular, la manifestación corpórea de la fuerza genésica. El rajá consiguió que no fuera necesario fabricar una vaca toda de oro. Se hizo de

madera; pero sus órganos genitales tuvieron que ser de oro. Los brahmanes fueron encerrados en el vientre de la vaca y tuvieron que salir arrastrándose por los órganos genitales. Esta fue la regeneración de los brahmanes.

Una cuestión, que se plantea frecuentemente, es la de la propiedad territorial. No es posible determinar con seguridad si los campesinos indios de la clase inferior poseen una propiedad territorial o viven en servidumbre hereditaria. Los ingleses han hecho investigaciones minuciosas, en atención a las importantísimas consecuencias que acarrea esta cuestión; mas no han logrado llegar a un resultado seguro. Las investigaciones se han perdido en palabras, y no se ha podido averiguar si en la India la tierra de labor es propiedad del labrador o de un señor feudal. Cuando los ingleses se hicieron dueños de Bengala, territorio de 30.000.000 de habitantes, tuvieron gran interés por determinar las contribuciones de la propiedad. Necesitaban saber si habían de imponerlas al labrador o al señor. Hicieron esto último. Pero los señores se permitieron entonces las mayores arbitrariedades: arrojaron a los cultivadores y pidieron luego una rebaja en el tributo, arguyendo que estaba sin cultivar la tierra. Seguidamente volvieron a tomar, por una miseria, a los labradores, como jornaleros, haciéndoles labrar la tierra para ellos. Últimamente se han decidido los ingleses por la opinión de que el labrador es en realidad el propietario de sus tierras. Pero como la propiedad rural no solamente está obligada al pago de una renta fija, sino además al de los impuestos, resulta que el labrador sólo obtiene la mitad de los frutos, y sigue encontrándose en la situación de un jornalero. En consecuencia, los labradores se hacen pasar muchas veces por jornaleros, hallando más tolerable esta situación. Los debates sobre este punto en el Parlamento inglés han revelado que el príncipe, el rajá, es el propietario territorial; pero que el labrador tiene un derecho hereditario a la parte de renta que

no le corresponde al rajá. El coronel *Mackenzie*,[1] ha reunido más de dos mil documentos e inscripciones sobre donaciones de terrenos, hechas por los príncipes a los templos, y sobre ventas de tierras a personas privadas. Resulta de ello que el rajá sólo había cedido la tierra cultivada y, por tanto, sólo la renta que le correspondía por ella.

Cada aldea forma un ayuntamiento, que reparte la tierra entre sus miembros. Antiguamente todas las aldeas estaban fortificadas contra las otras aldeas y contra los ladrones. Los habitantes han destruido estas fortificaciones en los últimos tiempos, cuando la propiedad ha quedado asegurada. Así lo ha notificado Lord Hastings hace dos años al Parlamento.[2] Al frente de cada distrito hay un recaudador, encargado de cobrar la parte del rajá. Los ingleses han hecho a estos recaudadores, llamados *zimendars*, responsables del cobro exacto de las contribuciones, dejándoles que se entiendan con los aldeanos. De este modo han considerado a los zimendars como propietarios, lo cual ha resultado muy perjudicial para el país, pues ha sido causa de que hace algún tiempo hayan muerto de hambre más de un millón de indios. La mitad del producto de toda la tierra que cultivan los aldeanos es del rajá o corresponde al zimendar, el cual debe entregar a los príncipes una parte determinada. Los aldeanos perciben la otra mitad, la cual ha de bastar para los gastos de cultivo y la subsistencia de los aldeanos. Pero hay que deducir de ella otros gastos más. Hay que entregar partes proporcionales a las personas que, además de los aldeanos, debe haber en toda aldea. Estas personas son el jefe del lugar, el juez, el inspector de aguas, el brahmán encargado del culto divino, el astrólogo (que es también un brahmán y señala los días fastos

[1] Mackenzie, Colin, 1753-1821, coronel del Regimiento de Madras-Engineers, conocido topógrafo, arqueólogo e investigador de la India.

[2] Esta frase procede de las lecciones de 1822-23.

y nefastos), el herrero, el carpintero, el alfarero, el lavandero, el barbero, el médico, las bailarinas, el músico y el poeta. El número de estas personas es fijo e invariable. Estas aldeas son independientes. No existe otra relación entre el príncipe y sus súbditos. Ni se reclutan soldados, ni tampoco se exigen otros deberes. El pueblo de las aldeas sólo sabe de los cambios de gobierno al cabo de largo tiempo. Todas las revoluciones políticas pasan, pues, por encima de la indiferencia del indio vulgar, cuya suerte no cambia nunca.

Lo que piensan los indios sobre el deber de atestiguar ante los tribunales tiene importancia también para la vida jurídica. Ni el rey, ni el cocinero, ni los bailarines y cantores públicos pueden dar testimonio ante un tribunal. Pero tampoco un hombre de consideración debe darlo, si solo tiene hijas y no hijos. Las mujeres no comparecen como testigos más que cuando se trata de mujeres. En el código de Manú está expresamente permitido el falso testimonio. Por ejemplo, si el falso testimonio salva la vida de alguien, mientras que el verdadero resulta fatal, jurar en falso es loable y honroso. La mentira está permitida también cuando puede provocar un matrimonio; le es lícito a un hombre mentir a una mujer o a una joven, si es impulsado por la pasión. Naturalmente, a todo el mundo le está permitido decir mentiras, cuando su propiedad o su vida peligra. Si el rey ha condenado por descuido a un acusado, o, dada la conocida severidad del rey, es de temer que, en caso de testimonio verdadero, condene a muerte a un hombre, es preferible la falsedad a la verdad. Los falsos testimonios son también permitidos para con los que emplean el tormento con objeto de descubrir tesoros. Por último es loable el falso testimonio en favor de un brahmán.

Ya hemos indicado cómo la cuantía de los réditos se gradúa, en las deudas, según el rango de la casta. La manera de cobrar las deudas es muy notable. Primero se conmina al deudor; si esto

resulta infructuoso, el acreedor entrega la prenda a la autoridad y obtiene el derecho de embargar a la mujer, los hijos, el ganado, los vestidos del deudor. Por último, los acreedores suelen situarse también ante la puerta de los deudores, para ver si esta continua presencia los mueve al pago. Cuando un brahmán se sitúa ante la puerta de su deudor, se origina entre los dos una competencia sobre quién de los dos ayunará más tiempo, porque un deudor no puede comer nada en presencia de los brahmanes. Un brahmán, a quien el tribunal, bajo la dominación inglesa, había negado su demanda, apeló de este modo a su propio poder y consiguió su pretensión. El medio más extraño y eficaz a que un brahmán recurre para forzar a su deudor al pago, consiste en presentarse ante él, provisto de un puñal o de veneno, y amenazarle con quitarse la vida. Terribles tormentos esperan, en efecto, al deudor que se hace culpable de la muerte de un brahmán.

Las mujeres no heredan. No se hacen testamentos. Si no hay herederos masculinos, la fortuna corresponde al rajá.

La poligamia se practica en la India. Las mujeres viven en un estado de absoluta subordinación y menosprecio; ni siquiera pueden comer en presencia de su marido. Más o menos, son compradas a sus padres por el novio; tal es la tradición, aunque está prohibida por las leyes. El precio de compra importa ordinariamente una vaca; pero, en general, se hace un contrato. El padre lo resuelve todo y la muchacha no tiene elección. Es un deber de todo indio casarse; es un deber de todo padre casar a su hija. Si un padre no ha podido encontrar marido a su hija, tres años después de haber entrado ésta en la nubilidad, la hija tiene el derecho de elegir ella misma un marido. En varias regiones de la India y del Tíbet existe la poliandria; en la cual el sexo femenino resulta mucho más menospreciado todavía: por ejemplo, varios hermanos se procuran una mujer que les sirve de criada

y de común instrumento para saciar sus apetitos. Ya se ha indicado cómo en la India el padre cuida de que su hija se entregue a un brahmán. Los deberes conyugales quedan en suspenso, por decirlo así, cuando los brahmanes apetecen a las mujeres. Todas las casas están abiertas para los fakires; todas las mujeres se hallan a disposición de los fakires. Estos andan solos o en grupos de diez a doce mil; van desnudos, proceden de todas las castas y son tenidos por santos. Los griegos los conocían bajo el nombre de gimnosofistas. En las costas de Malabar no existe el matrimonio. Las familias viven juntas, los hermanos con las hermanas. Los hombres no reciben en su casa a las mujeres con quienes se unen; y los hijos de las hermanas son considerados como hijos de la casa.

c) *Usos y costumbres.* – La vida india se halla sometida a una enorme multitud de limitaciones. Un yugo de variadísimas prescripciones puramente externas, pesa especialmente sobre los brahmanes. Los deberes del brahmán, ser superior en la India, los deberes mediante los cuales el brahmán hace honor a su encumbrada sustancia, no pueden consistir en acciones morales, sino (ya que falta toda interioridad) en un cúmulo de ritos, que regulan hasta las más insignificantes acciones externas y contienen las disposiciones más nimias. Todo esto es despreciable ante la razón. La vida del hombre –se dice– debe ser un continuo servicio de Dios. Pero se ve lo hueras que son semejantes afirmaciones generales, si se consideran las formas concretas que toman. Para tener algún sentido hacen falta otras determinaciones, completamente distintas. Los brahmanes son el Dios presente; pero su espiritualidad no se ha reflejado todavía dentro de sí, frente a la naturaleza; por eso las cosas indiferentes tienen aquí una importancia absoluta. La cultura de un hombre se revela en el hecho de realizar de un modo indiferente y sin concederles ninguna importancia las

acciones exigidas por las necesidades naturales; en el indio estas acciones se hallan sometidas a una multitud de reglas, que hacen de la vida una cadena de ritos sin sentido. Un inglés indica de dos a trescientos. En una sola mañana, un brahmán puede cometer fácilmente cincuenta faltas. Esto quiere decir que el brahmán ha de estar atento a muchísimas reglas, desde que se despierta. No sólo las oraciones le están prescritas sino el modo de volverse en el lecho, el pie que debe sacar primero del lecho, la manera de limpiarse los dientes con determinadas hojas, de ir al río, de tomar agua en la boca y escupirla tres veces, etc. El brahmán no debe estornudar, ni toser, ni beber agua. Los brahmanes han de observar en su exterior un número enorme de preceptos. Las leyes de Manú tratan de esto, como parte esencial del derecho.

Las ocupaciones de los brahmanes consisten principalmente en leer los Vedas. Sólo los brahmanes deben leerlos y de varios modos, palabra tras palabra sencillamente, o una sí y otra no, o dos veces, o al revés. El brahman no debe mirar ni la salida ni la puesta del sol, ni tampoco al sol cuando está cubierto de nubes, ni la imagen del sol reflejada en el agua. Debe llevar el pelo y las uñas cortados en redondo; debe tener todo el cuerpo limpio, el traje blanco y en la mano un bastón. Ha de tener en las orejas unos pendientes de oro. Cuando el brahmán tropieza con un hombre de casta inferior, debe volver a purificarse. Le está prohibido subir por una cuerda a la que haya estado atada una ternera; no debe salir cuando llueve; no le es lícito mirar a su mujer cuando come, estornuda, bosteza o está cómodamente sentada. En la comida del mediodía sólo debe tener puesto un vestido;[1] en el baño nunca debe quedar totalmente desnudo. Para que se vea hasta qué puntos descienden estas prescripciones, citaremos

[1] Así dice en el texto primero de las obras de Hegel; pero el pasaje correspondiente de los cuadernos de clase dice a la inversa: al comer no debe tener puesto un vestido solo, sino dos.

algunos de los requisitos que los brahmanes han de observar al hacer sus necesidades. No deben aliviarse de ellas en un camino real, ni sobre ceniza, ni en un campo labrado, ni en una montaña, ni en un nido de hormigas blancas, ni en madera destinada a la combustión, ni sobre un sepulcro, ni en marcha, ni de pie, ni en la orilla de un río, etc. Para hacer aguas hay así unas ochenta reglas. Al hacerlas no deben mirar al sol, ni a las aguas, ni a los animales. Deben volver el rostro, de día, hacia el norte, y de noche, hacia el sur; sólo en la oscuridad pueden volver la cara adonde quieran.

A todo indio que quiera vivir una larga vida le está prohibido pisar cacharros, simiente de algodón, ceniza, haces de trigo o su propia orina. El episodio de Nala, en el poema *Mahabarata*, refiere cómo una joven de veintiún años, o sea, de la edad en la cual las doncellas tienen derecho a escoger marido, elige a uno de sus pretendientes. Estos son cinco; pero la doncella advierte que cuatro no están firmes sobre sus pies, e infiere de ello, muy justamente, que son dioses. Elige, pues, al quinto, que es un hombre real. Pero además de los cuatro dioses desdeñados, hay otros dos que son de ánimo perverso y que, habiendo perdido la ocasión de ser elegidos por la doncella, quieren vengarse; para lo cual acechan al esposo de la joven y espían todos sus actos y acciones, con el designio de causarle un mal, si faltare a algún precepto. El perseguido esposo no comete ninguna infracción, hasta que por descuido pisa sobre su propia orina. Enseguida adquiere la maligna deidad el derecho de penetrar en el cuerpo del infeliz y atormentarle con la pasión del juego. Así logra lanzarlo al abismo.

Los ingleses tropiezan con las mayores dificultades, especialmente en el ejército, a causa de esta esclavitud ritual de los soldados indios. Los miembros de las castas superiores sólo pueden comer grano. En el ejército se les da arroz y sagú. Pero cuando supieron que el sagú no crece como el trigo, pasaron

grandes escrúpulos. Los indios no deben beber de las fuentes en que el ganado o los europeos hayan bebido. En las marchas, si llegan con los soldados ingleses a una fuente y los ingleses beben agua, prefieren morir de sed a impurificarse. Los ingleses tienen que esperar siempre a que los indios hayan bebido. Tampoco pueden los indios comer nada que haya sido guisado por otros. Un criado indio puede servir a su señor agua; pero no puede retirar el vaso una vez que el señor haya bebido, pues este acto lo impurificaría. Ningún indio debe ponerse correajes, porque podrían proceder de una vaca; ninguno debe tomar nada de manos de otro indio, si éste no es de su casta. Un ayudante de Lord Hastings habla de una epidemia que hubo el año de 1819 entre los soldados indios. Muchos de éstos vencieron sus prejuicios, tomando de manos del europeo las medicinas necesarias. Pero dos brahmanes que estaban empleados como escribientes y que vivían separados, no tomaron nada, porque no había nadie de su casta para dárselo, y murieron. Los indios se ajustan rigurosamente a su función particular. Un criado hace esto, otro hace otra cosa, y nada más. El boyero sólo cuida de conducir los bueyes; otro se ocupa de los caballos, otro del pienso. Un oficial necesita para su café un criado, para la leche otro criado, que es el que ordeña la cabra, y un tercero para llenarle la pipa. Un teniente necesita unos treinta criados. Los oficiales superiores tienen diez portapalanquines, sin contar otros servidores que trasportan la tienda y otros que la levantan. Así sucede en todos los asuntos de la actividad humana; todo está absolutamente dividido y separado.

Por lo que concierne al estado *moral* de los indios, hay que decir que el pueblo indio no puede tener moralidad ninguna, hallándose en esta servidumbre de lo externo. No debemos dejarnos engañar por las muchas bellezas que sus poemas contienen. La descripción de su dulzura, de su delicadeza, los produc-

tos de su hermosa y sensible fantasía, pueden seducirnos; pero debemos reflexionar que aun en las naciones más corrompidas hay aspectos que pueden llamarse delicados y nobles. Tenemos poemas chinos, en los cuales se describen las más delicadas relaciones de amor, cuadros de profunda sensibilidad, de humildad, pudor y modestia, comparables con lo mejor de la literatura europea. Esto mismo encontramos en muchas poesías indias. Pero la moralidad, la libertad del espíritu, la conciencia del propio derecho, son cosas completamente distintas. La aniquilación de la existencia espiritual y física no tiene nada concreto en sí, y la submersión en la universalidad abstracta no mantiene ninguna conexión con lo real. Los indios parecen, como ya hemos dicho, un pueblo inocente y florido, lleno de tiernos, blandos y dulces sentimientos. Pero hay que oír a los testigos que han vivido entre ellos largo tiempo. Singularmente precioso es el informe que el gobernador general de las Indias Orientales emitió en 1803 y que ha sido impreso por el Parlamento inglés en 1813. Ese informe contiene las respuestas de los jueces a las preguntas del gobierno sobre la conducta moral de los indios. Hay también datos debidos ya a los misioneros (por ejemplo, el abate francés *Dubois*,[1] que ha vivido veinte años entre los indios), ya a los oficiales ingleses. Todos coinciden en que no puede haber nada más desprovisto de sentimientos morales que el pueblo indio.

Disimulo y perfidia son el carácter fundamental del indio; la mentira, el robo y el asesinato están arraigados en sus costumbres. El indio se muestra humilde, rastrero y vil ante el vencedor y el señor; absolutamente desconsiderado y cruel con el vencido y el inferior. La humanidad del indio queda caracterizada por el

[1] Dubois, Jean Antoine, 1765-1848, orientalista francés, marchó en 1791 como misionero a la India, donde permaneció treinta y seis años. De regreso a Francia, declaró que la conversión de los indios era por entonces imposible. *Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde.* París, 1825; 2 vols.

hecho siguiente: el indio no mata a un animal, funda y sostiene ricos hospitales para los animales, especialmente para las vacas y los monos viejos; pero en todo el país no se encuentra un solo instituto para los hombres enfermos y debilitados por la edad. La crueldad con que los indios tratan a las reses jóvenes, aunque sin matarlas, prueba que también sus miramientos para con los animales son totalmente externos. Están tan poco adelantados en la cría de ganado, que no siembran heno; por lo cual el ganado se ve en trance de muerte cuando llega la estación seca. Los indios no pisan las hormigas, pero pasan indiferentes ante los caminantes pobres. Hay un mes del año en el cual el indio debe dar agua a todo el que tenga sed; pero un día después nadie consigue un sorbo, por lo menos de los brahmanes, en quienes ninguna aflicción ajena despierta sentimiento alguno. Cuando los padres, las esposas o los parientes enferman, visítalos un médico astrólogo; pero si la enfermedad es peligrosa, los pacientes son llevados junto al Ganges u otro río, expuestos en un paraje desierto y abandonados en sus últimos momentos. Las graciosas descripciones que se leen en el Sakuntala y otros poemas, pertenecen a la esfera de lo idílico. En ellas no aparece principio alguno de libertad ni de moralidad: por ejemplo, la relación de Sakuntala con sus compañeros de juegos. Mas desde el momento en que entran en escena el príncipe y la vida de la corte, todo ese encanto desaparece.

Los brahmanes son especialmente inmorales. No hacen más que comer y dormir, según cuentan los ingleses. Si sus ritos no los contienen, se abandonan por completo a sus instintos. Cuando intervienen en la vida pública, se muestran codiciosos, mendaces, concupiscentes; tratan con humildad a quienes temen y se vengan sobre sus inferiores. No conozco entre los brahmanes ningún hombre honrado, dice un inglés. Los hijos no tienen respeto a los padres; la madre es víctima de la incivilidad de los hijos; el hijo varón maltrata a su madre.

Un inglés ha dicho: reina una general depravación de las costumbres entre los brahmanes, lo mismo que en las castas inferiores. Los indígenas de todas las clases, principalmente los brahmanes, revelan una falta completa de principios morales. Aunque las clases superiores no roban públicamente, se dejan sobornar, engañan a los superiores con cuentas falsas y tratan de sacar dinero de todo; no tienen tampoco afán alguno de justicia. El pobre no es escuchado por los tribunales y su miserable suerte no obtiene compasión alguna. El indio comparece ante los tribunales para mentir.

Los niños son frecuentemente abandonados –se les mete en una cesta, que se cuelga de un árbol, al sol– o arrojados al Ganges. Esta costumbre se halla descrita del modo más monstruoso en la parte I del *Ramayana.* Las viudas mueren en la hoguera sin que sus deudos manifiesten el menor sentimiento por ello. También sucede con frecuencia que, en las fiestas, las viudas se arrojan en fila al Ganges. El poco valor que los indios conceden a la vida no significa valentía, y solamente revela el poco aprecio en que tienen al ser humano. Los suicidios son muy frecuentes. Los preceptos impuestos a los indios carecen de todo sentido; nada de cuanto se basa en la propia voluntad libre existe en sus instituciones. Dada esta falta de sentimientos y esta absoluta inconsciencia de un fin universal que determine las acciones y proceda del interior, es fácil de comprender que no puede existir una verdadera vida política, ni libertad, sino que ha de reinar un despotismo más o menos cruel, más o menos suave.

Digamos, para concluir, que la moralidad de los indios se halla tan separada de su religión como Brahma es distinto de su contenido positivo. Para nosotros la religión es el conocimiento de la esencia, que constituye nuestra propia esencia, y por lo tanto la sustancia de nuestro saber y querer, que tiene la

determinación de ser un reflejo de esta sustancia fundamental. Pero esto implica que esta esencia sea ella misma un sujeto con fines divinos, posibles contenidos de la actividad humana. Mas este concepto de la esencia divina como sustancia universal de la actividad humana, esta moralidad, no puede hallarse entre los indios; porque éstos no han tomado lo espiritual por contenido de su conciencia. Por una parte, su virtud consiste en hacer abstracción de toda actividad, en ser Brahma; por otra parte, toda actividad es entre ellos rito externo, prescrito, no una libre actividad de interna autonomía. El estado moral de los indios se revela pues como el más abyecto, como hemos dicho. Todos los testigos concuerdan en esto.

Exponer aquí extensamente el arte y la ciencia de los indios nos llevaría demasiado lejos. Ya se ha indicado cómo los encomios de la importancia de la sabiduría india han disminuido mucho desde que se conoce más exactamente el valor de ésta. De conformidad con el principio indio de la pura idealidad despersonalizada y de la diferencia (igualmente sensible), se comprende que aquí puedan desarrollarse solos el pensamiento abstracto y la fantasía. Así, por ejemplo, la gramática ha llegado entre los indios a una gran solidez. Pero quien busque la materia sustancial de las ciencias y obras de arte, no encontrará nada en absoluto. Lo más importante para nosotros son los libros primitivos y fundamentales de los indios, especialmente los Vedas. Estos se componen de varias partes. La cuarta es de origen posterior. Su contenido son plegarias religiosas y prescripciones que los hombres deben observar. Algunos manuscritos de estos Vedas han llegado hasta Europa; pero los que están completos son extraordinariamente raros. La escritura está hecha arañando con una aguja las hojas de palmera. Los Vedas son muy difíciles de entender, porque están escritos en época muy remota y su lengua es un sánscrito muy antiguo. Sólo *Cole-*

brooke ha traducido una parte; pero esta parte está tomada quizá de un comentario, de los cuales hay muchísimos.[1] También han llegado hasta Europa dos grandes poemas épicos, el *Ramayana* y el *Mahabarata*. Se han impreso tres tomos en cuarto del primero; el segundo tomo es extremadamente raro.[2] Además de estas obras hay que señalar especialmente los Puranas. Los Puranas contienen la historia de un dios o de un templo. Son completamente fantásticos. Otro libro fundamental de los indios es el código de Manú. Se ha identificado a este legislador indio con el cretense Minos, cuyo nombre se encuentra también entre los egipcios. Sin duda es cosa notable y no casual que este nombre se encuentre en tantas partes. El código de Manú (editado en Calcuta con la traducción inglesa de Sir W. Jones) constituye la base de la legislación india. Empieza con una teogonía, que no sólo es totalmente distinta de las representaciones mitológicas de otros pueblos, sino que difiere también esencialmente de las propias tradiciones indias. En éstas sólo hay algunos rasgos fijos; todo lo demás queda abandonado a la arbitrariedad y al capricho de cada uno. Se descubre continuamente las más diversas tradiciones, figuras y nombres. También la época en que vino al mundo el código de Manú es completamente desconocida e indeterminada. Las tradiciones llegan hasta más allá del siglo XXIII, antes del nacimiento de Jesucristo; se habla de una dinastía de los hijos del Sol, a la que siguió otra de los hijos de la Luna. Lo cierto es que el código tiene una alta antigüedad y su

[1] El profesor Rosen, de Londres, ha estudiado a fondo el asunto y ha publicado hace poco una muestra del texto con una traducción: *Rig-Vedae Specimen*, ed. Fr. Rosen. London 1830. (Nota de Karl Hegel. Posteriormente a la muerte de Rosen y sacado de sus papeles póstumos, se ha publicado el *Rig-Veda* entero en Londres, 1839).

[2] Schlegel ha editado el primero y el segundo tomos; los episodios más importantes del *Mahabarata* han sido dados a conocer por F. Bopp. Se ha publicado una edición completa en Calcuta. (Nota de Karl Hegel).

conocimiento es de la mayor importancia para los ingleses, pues les da la clave para comprender el derecho indio.

Las obras artísticas de la India se encuentran principalmente en la costa de Coromandel, etc. Niebuhr[1] ha sido el primero que ha llamado la atención sobre ellas. Consisten en columnas, grandes figuras y otros objetos, que están trabajados en las rocas. Los muros contienen representaciones mitológicas. Se les atribuye una alta antigüedad; pero del contenido de las representaciones resulta que esta antigüedad no alcanza más allá del sistema mitológico actual. La opinión más reciente sobre estas obras de arte es que han sido hechas después del nacimiento de Jesucristo, que los indios han empleado para su ejecución principalmente a abisinios y que estos se han limitado a copiar lo que habían visto en Egipto. Se han descubierto líneas y proporciones tomadas de obras griegas y que solo han podido ser reproducidas por ignorantes.

5. *La religión india*

Hemos dado ya antes una definición general del principio que se expresa en la religión india. En la religión china y mongólica encontramos el comienzo de una elevación del espíritu, que desde la sustancia asciende a lo espiritual. En la religión india el espíritu llega a una esfera todavía más alta. Aquí todo cuanto actúa es reducido a la unidad sustancial, la cual es aprehendida en la representación de lo *uno*, que se escinde en muchas *diferencias*. Un espíritu, una razón, debe ser en todos los individuos lo sustancial, que se reparte entre todos ellos. Aquí empieza, pues,

[1] Niebuhr, Carsten, 1733-1815, explorador al servicio de Dinamarca y padre del historiador.

la distinción de lo particular; pero estas particularidades aparecen como particularidades naturales. Los individuos ven reconocidos sus derechos, tienen su propia moralidad; pero quien determina su particularidad es sólo la naturaleza. Y así como, por esta razón, lo universal tiene en el gobierno indio el carácter de la arbitrariedad, también en la religión reina esta misma arbitrariedad, esta inconsistencia, que sólo en la embriaguez de la fantasía progrese hasta lo *uno*. La religiosidad de los indios es una ensoñación; su realidad está a nivel bajísimo. El espíritu no logra fijarse en ningún punto elevado; levanta el vuelo, pero torna a caer en su finitud. Vive en la intuición de la unidad de lo particular con lo universal; pero mientras que, para nosotros, es esta unidad el resultado de la reflexión, que distingue lo sensible de lo espiritual y percibe la unidad en la diferencia, en el indio la unidad no es consecuencia de la reflexión, sino que lo divino tiene por inmediato punto de partida la naturaleza, lo sensible. Por eso, las cosas sensibles e inmediatas, el sol, la luna, las estrellas, un hombre, son adoradas como dioses. Entre los indios hay también otras representaciones que pertenecen más al pensamiento; pero no son pensamientos puros, sino hechos inmediatamente sensibles. Por cuanto lo divino, lo valioso, se ha convertido en algo terrenal y fijo, las relaciones humanas, especialmente las diferencias de casta, se han solidificado y se han convertido íntegramente en religiosas. Los hombres se conducen aquí con lo divino y con los otros hombres como con las cosas naturales; y así su vida entera resulta un constante servicio divino. La más profunda superstición se abre camino bajo una afirmación tan general como la que dice que "Dios está en todo".

Ya hemos hablado de la elevada posición que ocupan los brahmanes. Podría considerarse esta posición como una forma de la vida profana; de suerte que además existiese una esfera

especial de la religión, de la moralidad y del derecho. Pero precisamente el derecho a una posición semejante no puede existir como un derecho. En los rasgos que fragmentariamente hemos indicado hay muchos que son absolutamente contrarios al derecho y en los que el valor –o falta de valor– del hombre resulta depender de las diferencias que hemos visto. No hay, pues, aquí una religión, en la cual la sustancia espiritual se salve de las cadenas de lo natural; estas cadenas están aquí en la naturaleza misma del punto de vista religioso. Los brahmanes no constituyen una casta sacerdotal, como los levitas; no son los ministros de Dios, ni menos los servidores de la comunidad, sino que ellos mismos hacen el papel de dioses frente al resto de los hombres. Hay que tener en cuenta esta relación; en ella consiste la total perversión del carácter indio. Ya hemos visto la insensatez que significa el convertir las diferencias de función en diferencias naturales, absolutamente insuperables. La figura del espíritu indio ha de aparecernos más acusada aún, cuando la veamos erigir en principio formal una verdadera insensatez. Habiendo dado a luz y traído a la conciencia el principio supremo del pensamiento, los indios lo convierten, por otra parte, en algo ínfimo y elevan lo ínfimo a lo supremo; mas no porque piensen la unidad de lo finito con lo infinito, que sería una unidad de la libertad, o de la belleza, o del espíritu, sino porque lo mezclan todo en turbia confusión. Por eso, la falta completa de espíritu no es aquí una ausencia ingenua, inconsciente, ignorante, sino que nace de que la conciencia espiritual se ha rebajado a sí misma hasta hundirse en la naturaleza y entregarse a sus cadenas.

Empezaremos por describir la altura religiosa y mística del brahmán; después examinaremos lo que se entiende por Brahma. Dícese, entre otras cosas, en el código de Manú: no excite el rey la cólera de los brahmanes, aunque se halle en la mayor

necesidad; pues si los brahmanes se encolerizan pueden aniquilar todos los caballos, los carros, las tropas y los elefantes del rey. Quien desee perderse, irrite a estos santos varones, que han hecho la llama devoradora y el mar no potable y el sol y la luna y sus crecientes y menguantes. ¿Qué hombre, que desee vivir, ofenderá a estos por quienes viven los dioses? Un brahmán, ya sea sabio o ignorante, es una poderosa divinidad; es poderoso como el fuego, consagrado o por consagrar. En otro pasaje se dice que, porque los brahmanes han nacido de las partes más excelentes de Brahma, porque son los primogénitos y poseen los Vedas, tienen pleno derecho de señorío sobre la creación entera. Aquel, el ser que existe por sí mismo, los ha sacado de su propio fondo, en el origen de las cosas.

El brahmán recibe ofrendas de manteca y de tortas de arroz; es creador del hombre y hay que venerarle para la conservación del mundo. Lo creado no puede sobreponerse al brahmán; por la mediación de los brahmanes logran los dioses del firmamento comer continuamente manteca derretida; y los manes de los antepasados, tortas cocidas. Entre las cosas creadas, las más excelentes son las que respiran; entre las que respiran, las más excelentes son las que subsisten por la inteligencia; entre los seres inteligentes, los brahmanes son los más excelentes; entre los brahmanes, los sabios; entre éstos, los que cumplen con su deber; entre éstos, los que se ejercitan en la virtud; y entre éstos, por último, los que buscan su felicidad en el perfecto conocimiento de los Libros. El verdadero nacimiento del brahmán es una continua encarnación de Dios. Cuando un brahmán ve la luz del mundo, todo cuanto existe en el mundo es en verdad la riqueza del brahmán, que por su excelsitud y primogenitura tiene derecho a todo. Esta sublime posición de los brahmanes se halla expresada en todos los poemas de los indios; el *Ramayana* está escrito en este sentido. Ahora bien, todo esto parece vana-

gloria. Para llegar a la justa comprensión, hay que preguntarse: ¿qué significa Brahma? No es fácil, sin embargo, orientarse entre las múltiples representaciones, hasta comprender exactamente la relación entre Brahma y los brahmanes, y descubrir así lo que los indios entienden por Brahma.

La cuestión es la siguiente: ¿cómo un pueblo tan vacío de sustancialidad espiritual puede llegar a conocimiento de la suprema vida, de lo verdaderamente sustancial? Los indios se representan lo Uno como una sustancia inespiritual, como un ser, como una materia, en donde lo espiritual y lo material existen simplemente, sin clara determinación. La base de la representación india consiste en este "Uno y todo". La forma de la objetividad se limita aquí a esta modalidad sustancial; el ser inmediato es el brahmán; el ser objetivo es Brahma. Se pueden encontrar entre los indios las más hermosas sentencias sobre lo abstracto; se puede admirar lo que manifiestan en su aspiración hacia lo superior. Pero el indio tiene por intelecto consciente esto que hemos indicado. El ser puramente pensante es la potencia absoluta; la naturaleza reconoce esta potencia y cae en difícil trance y confusión, destruyéndose a sí misma, cuando la abstracción se eleva a tanta altura en una cosa real. Esto implica lo mismo que hemos visto entre los hechiceros africanos, que se representan el espíritu como lo superior, frente a la naturaleza, y conciben esencialmente lo divino como pensamiento puro. En todo esto hay por lo menos la verdad que consiste en considerar el pensamiento como lo supremo y en no admitir la fórmula contraria, en lo cual creen muchos decir algo muy piadoso cuando afirman que el hombre conoce a Dios principalmente a través de la naturaleza y que los productos de la naturaleza pueden ponerse más altos que lo que produce el hombre. Pero estos productos son siempre algo espiritual y el espíritu es siempre superior a las cosas naturales.

El mundo es para los indios la efímera revelación y manifestación de lo Uno. Las muchas formas bajo las cuales lo Uno se manifiesta no guardan unidad entre sí. El hombre no es una de ellas; el hombre se encumbra sobre la contingencia y falta de libertad que hay en ellas, con lo cual las diferencias se tornan totalmente inestables, hasta convenirse en un completo desvarío. No hay nada milagroso para el indio; porque no hay nada fijo para él. Así los misioneros caen en gran confusión cuando le hablan de los milagros cristianos.

En el estudio de la religión india la primera dificultad consiste en decidir a qué exposición atenerse. Por un lado, la mitología india ofrece variadísimas formas: por otro, las representaciones mitológicas son muy distintas. En los Vedas, en el código de Manú y en otros libros encuéntranse de continuo representaciones enteramente distintas, que en nada coinciden. Ya hemos dicho anteriormente que la unidad ensoñada del espíritu y de la naturaleza (que implica una enorme confusión en todas las figuras y relaciones) es el principio del espíritu indio. La mitología india solo es, por tanto, un furioso libertinaje de la fantasía, en el que nada tiene forma fija, en el que se pasa de lo más vulgar a lo más elevado, de lo más sublime a lo más horrible y trivial. Dada semejante confusión sólo cabe exponer el carácter general. Nuestra tarea consiste en fijar lo esencial de estos ensueños. Los indios mismos no pueden hacerlo. Lo Uno carece de contenido. Si entrase en lo Uno un contenido, su esencia habría de fijarse nesesariamente. Mas esto es imposible, porque entonces se acabaría el ensueño. Los objetos sólo tienen contornos fijos durante la vigilia; pero el indio no llega nunca a despertar y sus esfuerzos por elevarse a la conciencia son una lucha entre sueños, en que cada extremo conduce a su contrario.

Dos cosas debemos observar en esta lucha. El primer extremo es el carácter sensible de esta religión, que hace de ella una

religión de la naturaleza, esto es, le permite adorar los objetos inmediatos de la naturaleza. El primero de éstos es el sol. La oración principal de los brahmanes, que han de rezarla diariamente, con mucha frecuencia, pero de la cual hacen un gran secreto a los ingleses, se dirige al sol. Vienen después las estrellas y las montañas, especialmente el Himalaya, de donde nace el Ganges, adorado también como divinidad, junto con otros ríos. Los indios pagan mucho dinero por tener agua de estos ríos. Un nabab tenía un elefante que iba siempre delante de él cargado con agua del Ganges.

También los animales son adorados como divinidades, especialmente los monos; en el *Ramayana*, el príncipe de los monos es un gran aliado de Rama. A veces estas expresiones son meras imágenes; pero existe realmente una ciudad de monos, con sacerdotes a su servicio. Así, pues, Dios es identificado, en primer término, con lo viviente; el sol, los ríos, los monos, las vacas, todos los objetos de la naturaleza, son divinidades para los indios. El fuego, el aire y el sol son considerados especialmente como divinidades, por lo menos en algunas representaciones, y constituyen la base de todas las demás divinidades. De este modo, el contenido concreto carece de espíritu y se disipa en la barbarie, sin haber vuelto a la pura idealidad de Brahma. Esta barbarie y diversidad queda luego recogida en diferencias sustanciales, que son concebidas como sujetos divinos. Visnú, Siva y Mahadewa se distinguen así de Brahma. La figura de Visnú representa las encarnaciones en que Dios se revela como hombre; estas encarnaciones son siempre personajes históricos, que han causado transformaciones y nuevas épocas. La fuerza genésica es igualmente una figura sustancial; en las cuevas, grutas y pagodas de la India, se halla siempre el *lingam*, símbolo de la fuerza genésica masculina, y el loto, símbolo de la femenina. La religión gira efectivamente en torno a la adoración de la fuer-

za genésica viva. El *lingam* y la *yoni*, órganos sexuales masculino y femenino, son reproducidos y adorados por doquiera. La montaña Meru, de la que manan todos los ríos, no es sino una imagen del *lingam*.

Con este aspecto de la religión se halla enlazado un culto que, como las representaciones religiosas, contiene la más cruda sensualidad y la más desenfrenada licencia. Consiste en la salvaje embriaguez del desorden, en la pérdida de la conciencia por submersión en el elemento natural; de esta manera el yo se identifica con lo natural, anulando la conciencia de la diferencia entre él y la naturaleza. Los indios son en sus conversaciones tan desvergonzados, que hasta los marineros ingleses se ruborizan de oírlos. En todas las pagodas hay cortesanas y bailarinas, únicas muchachas que reciben una educación. Son instruidas por los brahmanes con el mayor cuidado en el arte de agradar, en la danza, en las bellas actitudes y gestos, y están obligadas a entregarse, por un precio determinado, a todo visitante; esta ganancia es parte para ellas y parte para aumentar las riquezas de los templos. Se celebran asimismo fiestas, en las que es esencial el mayor desenfreno. Ni remotamente puede hablarse aquí de una doctrina, de una relación entre la religión y la moralidad. La fantasía del indio se representa de modo sensible el amor; el cielo, todo lo espiritual, en suma; mas por otra parte, también lo pensado es para él algo sensible. El indio se sumerge por medio de la embriaguez en el mundo de lo natural. Los objetos religiosos son, pues, horribles figuras fabricadas por el arte, o cosas naturales. Cada pájaro y cada mono es el Dios presente, es un ente universal. Los indios son incapaces de determinar un objeto en sus rasgos racionales; pues para ello sería menester la reflexión. Convertido lo universal en objeto sensible, esta objetividad resulta privada de su carácter propio y transformada en universal y dilatada sin obstáculo hasta la inmensidad.

Esta embriaguez tiene por consecuencia inmediata el tránsito al otro extremo de *la más elevada abstracción*. Por cuanto lo universal es abstracto, la conciencia no mantiene con él una relación de libertad; pues sólo cuando la conciencia se conoce en relación con Dios, conócese también como contenida en Él y es libre. Pero la conciencia india sólo consigue establecer con la divinidad una relación negativa. Para ella la completa negación de sí misma es forzosamente lo supremo. La representación concreta de Dios enaltece al hombre mismo, como ser que obra según fines, y la conciencia resulta entonces necesariamente moral. La conciencia india, por el contrario, aunque se eleva, en efecto, se eleva a la referida abstracción, y en ella lo que consigue es anularse. Hay que considerar como una desgracia esta su conducta negativa en el punto culminante. Esta conducta es, sin duda, un pensamiento, y es forzoso que en la proximidad de este punto culminante se encuentren representaciones de los pensamientos más especulativos; pero son representaciones turbias y caóticas.

Los indios determinan a Dios como lo Uno y lo llaman *Brahma*. No hacen sacrificios a Brahma mismo, no veneran a Brahma. Pero rezan a los demás ídolos. Brahma es la unidad sustancial de todo. Esta representación es muy elevada; pero no aparece sola, sino unida a las demás. Hay que distinguirla claramente del monoteísmo. Nosotros tenemos la representación del Dios supremo, del Ser único, que es el pensamiento del espíritu y del creador de la naturaleza, e introducimos estas representaciones en el Brahma indio. Los indios dicen por el contrario que Brahma, la unidad, se halla por encima de todo concepto, por encima de toda inteligencia y es invisible, eterno, omnipotente; así se expresan los libros sagrados. Lo Uno no tiene culto ni templos. Ahora bien, al pasar de esta unidad a la pluralidad no se desprenden predicados, ni tampoco personas

que se atribuyan a la unidad, sino que se produce una total confusión de multiplicidades.

Nosotros enlazamos con la representación del Dios único la exclusión de las demás figuras llamadas dioses entre los pueblos, Entre los indios hay, además del Ser uno, innumerables dioses. Un brahmán le decía a un inglés que había 33 *cror* de dioses: ahora bien un *cror* tiene 100 *bak*, y un *bak*, 10.000 partes. Dada la muchedumbre de divinidades, que los indios adoran, surgen entre ellos muchas sectas, cuyas diferencias ocasionan guerras religiosas. En las fiestas se producen con frecuencia conflictos, luchando unos contra otros por la primacía de su Dios.

Los ingleses han hecho muchos esfuerzos por averiguar qué sea propiamente Brahma. El comandante *Wilford*, singularmente, ha precisado mucho la representación de Brahma. Sostiene que hay dos cielos para los indios: el primero es el Swerkabunis, el Paraíso terrenal. El segundo es el cielo, en sentido espiritual; este cielo alberga a los Sakalocas. Para llegar a esos cielos hay dos formas de culto. La una comprende los ritos exteriores, el culto de los ídolos. Para alcanzar la otra bienaventuranza, es obligado abandonar el primer culto y honrar al Ser Supremo en espíritu y en verdad. Las ofrendas, las abluciones, las peregrinaciones ya no son aquí necesarias. Pero Wilford añade: no he podido encontrar a ningún indio que haya emprendido el segundo camino; porque esta vía exige renunciamiento y los indios no pueden comprender en qué consista la felicidad del segundo cielo, si en él no se come, ni se bebe, ni se goza del amor. Preguntad a un hindú si adora a los ídolos. Dirá que sí. Pero a la pregunta de si le reza al Ser supremo, todos los indios responden: no. Si se les sigue preguntando: ¿qué hacéis, pues? ¿Qué es esa meditación silenciosa que mencionan muchos de vuestros sabios escritores?, la respuesta será: cuando rezamos a uno de los dioses, nos postramos cruzados los pies sobre las piernas, miramos al cielo, recogiendo nuestros pensa-

mientos, sin hablar, y manteniendo juntas las manos; entonces decimos interiormente: soy Brahma, el Ser supremo, Y si no nos damos cuenta –proseguirán– de ser Brahma, es porque nos lo impide la Maya, la ilusión terrenal y el pecado. Está prohibido orar a Brahma o hacerle ofrendas; pues eso sería adorarnos a nosotros mismos. Pero adoramos las emanaciones de Brahma.

Esta es la representación más aproximada de lo que es Brahma, la cual corresponde a lo que nosotros llamamos el Ser supremo. Traducido a nuestros pensamientos, Brahma es, por tanto, la pura unidad del pensamiento en sí mismo, el Dios, en sí mismo simple. Brahma no tiene templos, ni culto externo, ni interno, como las otras divinidades. Es algo análogo a lo que sucede en el catolicismo, donde cada iglesia está dedicada a un santo. *Canova*[1] quiso consagrar a Dios la iglesia que construyó para su ciudad natal; pero no le fue permitido y hubo de dedicarla a un santo.

Otros ingleses han llegado al resultado de que Brahma es un epíteto sin sentido, que se aplica a todos los dioses. Aducen pasajes de oraciones en que esto sucede. Visnú dice: yo soy Brahma. El sol, el aire, el mar y también el comer, el respirar, el pensar, la felicidad, son llamados Brahma. Brahma sería, según esto, la sustancia simple, que se descompone esencialmente en el caos de la diversidad. Porque esta abstracción, esta pura unidad, constituye el fondo y base de todo, la raíz de toda determinación. Toda objetividad desaparece con el conocimiento de esta unidad; pues lo puramente abstracto es justamente el conocimiento mismo en su extrema vacuidad.

Ahora bien; hay entre los indios otras acepciones que hacen de Brahma una figura mitológica y consideran a Brahma como

[1] Canova, Antonio, el célebre escultor (1757-1822), levantó en su ciudad natal, Possagno junto a Treviso, un magnífico templo, según el modelo del Partenón.

una persona, que forma un grupo con Visnú y Siva. Brahm (neutro) es el principio supremo de la religión; pero hay, además, las divinidades capitales de Brahma (masculino), Visnú o Krisna, en infinitas formas, y Siva. Estos tres forman una trinidad, la llamada Trimurti. Brahma es lo supremo; pero Visnú o Krisna y Siva, así como el sol, el aire, etcétera, son también Brahm, esto es, unidad sustancial. Brahm, es, pues, en realidad, un epíteto general. Pero además Brahma es considerado como un Dios, junto a los otros dos dioses, y en los libros de los indios se le atribuyen todas las acciones y maldades posibles, como a Júpiter. Por lo cual dicen otros que Brahma no es el Ser supremo y llaman a éste Parabrahma, Parameschwara, esto es, el sumo Señor. Pero esta denominación no tiene verdadera importancia en la religión india.

Por otra parte, se encuentra la doctrina de que Brahma es la creación, Visnú la conservación y Siva la destrucción. Pero Visnú, que se llama también Krishna, es la figura capital. Y así es característico que los indios no consideran al Ser Uno, a Brahma o Parabrahma, como algo fijo y en reposo. La inestabilidad y falta de intelecto de los indios favorece esta representación. Muchas exposiciones, que al pronto nos producen la impresión de muy absurdas, revelan, sin embargo, que esta abstracción es considerada también como momento de un desarrollo. Cuando en el cristianismo, Dios, como espíritu, es llamado también Padre, queda determinado como momento de un proceso. Por este lado se encuentra algo de especulación entre los indios; en cuanto que dan tres nombres a Brahma, Visnú y Siva, ya Brahma no es algo fijo, ni el todo. Sólo la trinidad parece constituir la unidad, el conjunto; de suerte que parece haber en el fondo un vislumbre del Dios uno y trino.

El hecho de que Brahma pueda considerarse como momento de un proceso, halla su expresión en ciertas representaciones

sensibles. En el código de Manú se dice: el primer objeto no existe para los sentidos; no existe y existe, es eterno. Ha engendrado la fuerza divina, lo divino, lo masculino, que se llama en todo el mundo Brahma. Este ha descansado mil años en el huevo; al cabo de este tiempo ha sido causa, sólo por sus pensamientos, de que el huevo se parta, y ha creado así el cielo y la tierra. Según otro mito, Siva ha engendrado a Brahma; éste ha andado errante mil años por el mundo y luego se ha asustado de su propia extensión, etc. Brahma ha producido cosas ideales; de su boca salió un soplo azul, que dijo: quiero. Este fue Visnú, el cual ha creado luego cosas reales, pero reales sólo para los idiotas ventrudos. Pesaroso de ello, Brahma instituyó a cuatro personas en el cargo de gobernantes. Estos no han hecho sino ensalzar a Dios. Entonces apareció Siva, y unió lo ideal y lo real. En estas representaciones hay también muchas cosas extrañas. Pero son exclusivamente propias de algunas sectas, meros vislumbres mezclados con representaciones sensibles, que no afectan para nada a la religión general de los indios.

Nosotros nos representamos a Dios como un espíritu concreto, como una espiritualidad perfecta. Pero aquí no hay que pensar en nuestras representaciones de Dios. La modalidad abstracta es aquí lo supremo; la representación suprema se reduce entre los indios, a no ser nada más que Brahma mismo. Tal es la forma del culto para este aspecto espiritual de la religión. La virtud, la religiosidad, el destino supremo del hombre se cifran en ser Brahma mismo, abstracción en la cual no hay diferenciación alguna de la conciencia. La suprema altitud religiosa del hombre consiste en elevarse hasta Brahma. Si se le pregunta a un brahmán qué es Brahma, responderá: Cuando me retraigo en mí y cierro todos los sentidos externos y Om habla en mí, esto es Brahma. La unidad abstracta con Dios llevada a la existencia en esta abstracción del hombre. Una abstracción puede dejarlo todo intacto,

como la devoción que momentáneamente embarga a una persona. Pero entre los indios hállase la abstracción orientada negativamente contra todo lo concreto; lo supremo es la elevación mediante la cual el indio hace de sí mismo la divinidad.

De esta suerte eso, que sólo puede definirse como negación de todo, es lo inmediato y no constituye objeto para la conciencia. Elevarse hasta ello es vaciar la conciencia; de suerte que el sujeto corporal mismo tiene que ser ese vacío, esa ausencia de espíritu. Una parte del culto consiste, pues, en la abstracción que suprime al sujeto mismo; consiste en la negación de la conciencia real, negación que remata por una parte en la inconsciencia obtusa y, por otra parte, en el suicidio y aniquilamiento de la vida por los tormentos voluntariamente asumidos. Lo interesante del servicio divino para los indios estriba exclusivamente en el supremo ápice, en este tormento, en esa elevación de sí mismo, que lleva a la muerte efectiva. Aquí tienen lugar sacrificios constantes, sobre todo sacrificios humanos.

El sacrificio es o una mortificación o el reconocimiento de que la existencia temporal del hombre es vana. Este reconocimiento puede consistir en la renuncia a la propiedad; el sacrificio superior y verdadero consiste empero en que el hombre someta su voluntad individual a representaciones universales. Entre los indios sólo existen los sacrificios de la primera especie, que llegan hasta la renuncia a la vida. De esta suerte el culto indio, lo mismo que la concepción religiosa india, contiene la antítesis de la más cruda sensualidad y la más elevada abstracción; y esta es la muerte.

Hay dos caminos. Uno, el negativo, que consiste en desterrar de la propia conciencia todo contenido determinado y de la propia vida toda actividad especial, todo cuanto nosotros llamamos virtud y honradez. El segundo camino consiste en la actividad positiva, por medio de la cual se llega a aquel estado: las austeridades, las penitencias de los indios, la mortificación

de la vida. Son conocidos muchos detalles en este sentido. Los brahmanes, como ya hemos dicho, están unidos a Brahma desde que nacen; los demás necesitan practicar la renunciación para alcanzar dicha unión. Para elevarse hasta Brahma, hace falta un supremo embotamiento e inconsciencia. El desprecio de la vida y del hombre vivo es la condición fundamental. Una gran parte de los que no son brahmanes, aspiran al renacimiento. Se les llama *yoguis*. Un inglés que encontró a uno de estos yoguis cuando iba hacia el Tíbet, a visitar al Dalai Lama, refiere lo siguiente: El yogui se encontraba ya en el segundo grado, para alcanzar el poder de un brahmán. Había vencido el primer grado, permaneciendo de pie durante doce años, sin sentarse ni acostarse nunca. Al principio se ataba con una cuerda a un árbol, hasta que llegó a acostumbrarse a dormir de pie. Para salir del segundo grado, practicaba la mortificación de tener continuamente juntas las manos por encima de la cabeza otros doce años. Las uñas le habían entrado ya casi en las manos. Iba acompañado por dos *gossin* (servidores de carácter religioso), y había recorrido en esta postura muchas comarcas de Asia, habiendo pasado de la India a Guzarate y luego a Bassora, Constantinopla y el Norte de Persia. Había llegado a territorio ruso, cayendo en manos de los cosacos, que a poco no lo despedazan. Había peregrinado luego a través de Siberia y de China, llegando a Pekín, al Tíbet del Tachi-Lama y, finalmente, regresando de nuevo a Calcuta. Iba montado sobre un caballo y parecía un moribundo. Sus brazos estaban enteramente blancos, rígidos e insensibles. Manifestó al inglés la esperanza de recobrar su uso. Se encontraba entonces en el último año del segundo período ascético y proyectaba someterse después a rigores más duros todavía.

El tercer grado no se realiza siempre del mismo modo. Unas veces el yogui permanece durante tres horas y tres cuartos colgado de las ramas de un árbol, encima de un fuego vivo, de

manera que los cabellos le arden, y tiene que aguantar después otras tres horas y tres cuartos de pie en una fosa, recubierto con tierra, alcanzando así el estado de la perfección. Otras veces ha de pasar un día entero entre cinco fuegos, esto es, entre cuatro fuegos colocados en la dirección de los puntos cardinales y sobre su cabeza el sol, al que debe mirar fijamente; a esto sigue la suspensión sobre el fuego, que dura tres horas y tres cuartos. Ingleses que han asistido a uno de estos actos refieren que al cabo de media hora la sangre le brotaba al yogui de todo el cuerpo. Fue retirado y murió inmediatamente. Pero si alguno resiste también esta prueba tiene aún que pasar la última que consiste en enterrarse vivo, y así alcanza, caso de que salga vivo del entierro, el poder interior del brahmán.

Sólo, pues, mediante esta negación de la propia existencia se alcanza el poder de los brahmanes. Pero en su grado supremo consiste esta negación en la oscura conciencia de haber llegado a una perfecta insensibilidad, a la abolición de toda sensación y de toda voluntad, estado que también entre los budistas es considerado como el supremo. Hay muchísimos hombres que se sumergen en semejante estado, retirándose a las montañas y a los bosques, con algunos compañeros. Siendo cobardes y pusilánimes como son para todo lo demás, los indios se sacrifican, sin embargo, con gusto en pro de lo supremo, de la negación. La costumbre, por ejemplo, de que las mujeres suban a la hoguera, cuando muere su marido, abona esta opinión. Si una mujer se resistiera a la costumbre tradicional, sería expulsada de la sociedad y perecería en el abandono. Un inglés refiere que vio a una mujer quemarse por haber perdido a su hijo. El inglés hizo todo lo posible por apartarla de su propósito y viendo que nada conseguía, se dirigió al marido allí presente; pero éste se mostró por completo indiferente, arguyendo que tenía otras mujeres en casa. En el famoso templo de Yaguernaut en Orissa (golfo

de Bengala) donde se reúnen millones de indios, se celebra la ceremonia de pasear la imagen del dios Visnú sobre un carro. Unos quinientos hombres son precisos para poner el carro en movimento y muchos se precipitan ante sus ruedas y se dejan aplastar. La orilla del mar se halla cubierta por las osamentas de los que así se han sacrificado. El infanticidio también es muy frecuente en la India. Las madres arrojan sus hijos al Ganges o los dejan morir al sol. El respeto moral a la vida humana no existe entre los indios. Hay otras infinitas maneras de vivir aspirando a la muerte. Entre ellas, por ejemplo, las de los *gimnosofistas*, como los llamaban los griegos; estos permanecían fijos mirando al sol, sin moverse durante años. Fakires desnudos andan errantes, sin ninguna ocupación, como los frailes mendicantes católicos, viviendo de las limosnas. Estos fakires pretenden alcanzar la cima de la abstracción, el completo embotamiento de la conciencia, desde donde el tránsito a la muerte física ya no significa nada.

Entre las penitencias están también las peregrinaciones; en las cuales los indios se arrastran cientos de leguas sobre sus rodillas; otros miden el camino con su cuerpo. El camino de Yaguernaut pasa por una comarca muy desolada; toda ella está llena de osamentas. Son los peregrinos, que han perecido de fatiga. Considérase singular mérito el visitar el nacimiento del Ganges. Pocos ingleses –a lo sumo cuatro o cinco– han llegado a él. Uno encontró allí a tres mujeres que se habían obligado a precipitarse por la garganta de donde brota el Ganges. La una no había salido; la otra fue encontrada en la nieve; la tercera regresó casi helada, porque creyó no haber encontrado la verdadera fuente del Ganges.

La doctrina de la trasmigración de las almas está en relación con todo esto. El espíritu concreto, que se dedica a los negocios de la vida, recae después de la muerte en otra vida semejante o

en una vida inferior aún. Sólo el espíritu totalmente abstracto se sumerge en Brahma. Esta concepción obedece a que la libertad todavía no ha despertado entre los indios.

APÉNDICE[1]

El budismo

Debemos considerar ahora el conjunto de los pueblos emparentados con los indios. Lo característico de estos pueblos es el *budismo.*

El espíritu indio es el espítitu del ensueño, cuya representación se divide en los dos extremos de la más furiosa sensualidad y la más vana abstracción; la realidad queda así reducida a irremisible servidumbre. Frente a esta vida de ensueño, que pretende fijar la verdad en el frenesí, hay empero otra vida de ensueño también, pero ingenua, una vida que todavía no ha llegado a aquella diferenciación de la conducta y por tanto es más ruda, pero al mismo tiempo más simple, y consiguientemente adherida a un mundo más simple de representaciones.

El espíritu de esta forma es en conjunto idéntico al indio; pero está más concentrado en sí y sus representaciones se aproximan más a la realidad. La división en castas tiene pues aquí menor importancia. Los pueblos que componen esta forma son los que viven al sureste y nordeste de la India, los habitantes de Ceylán, de la Indochina y del Siam; los de los países situados al nordeste y a lo largo de la cordillera del Himalaya, desde la Tartaria hasta el Asia oriental y Océano Glacial: la Tartaria, la Mongolia, el Tíbet, los kalmukos, etcétera. No podemos considerar aquí su historia; en conjunto es un éxodo sin término. La India budista se opone aquí a la India brahmánica.

[1] De las lecciones del año 1822-23.

Buddha, que se identifica con el chino Fo, y que en Ceylán se llama también Gotama, ha tenido y tiene aún muchos adeptos en la India brahamánica. Hay una gran disputa sobre cuál de las dos religiones es la más antigua y más sencilla. Existen razones en pro de ambas tesis; y la cuestión no se puede resolver. La religión budista es la más sencilla; pero esto lo mismo puede provenir de ser la más antigua, que de ser el resultado de una reforma. Lo más probable es que sea la más antigua.

Ya los griegos conocían dos clases de sacerdotes en la India: los brahmanes, que eran llamados también magos, y los samaneos o sarmaneos, que también eran llamados garmanos y germanos; de los cuales había algunos en el ejército de Jerjes. El nombre de Samana, con que se designa también a Gotama, demuestra que se trata de sacerdotes budistas.

Buddha aparece en primer término como una de las encarnaciones de la divinidad; también es uno de los reyes lunares a los que se oponen los reyes solares; y, por último, se presenta asimismo como un viejo maestro. Sus últimos discípulos son venerados por los budistas, que respetan como santos varios lugares de la India brahmánica, lo cual permite inferir una antigua relación entre ambas religiones.

Algunos pueblos de la India se han libertado de la servidumbre brahmánica y, en especial, de las castas. Sintiéndose oprimidos, tanto por la violencia mahometana como por la india, han acabado por hacerse totalmente libres y viven en una constitución republicana, resultado de una reforma. Pero los budistas parecen proceder de una comunidad mucho más antigua.

Por lo que toca al carácter de los pueblos budistas, su religión es más humana que la brahmánica. Lo es en lo referente a las concepciones religiosas, hasta el punto de que su Dios supremo ha sido un hombre, según ellos, y que un hombre sigue siendo el Dios que adoran.

Buddha, de cuya existencia sobre la tierra existen narraciones tan extravagantes como aquellas de que tanto gustan los demás indios, es la cuarta encarnación. Es adorado como un Dios y ha llegado al Nirvana, esto es, a la abstracción suprema, en la que ya nada puede afectarle, a la bienaventuranza. Este estado va unido a la muerte; y así se dice que quien se encuentra en él se ha convertido en Buddha. Se atribuyen a este todas las cualidades del Ser supremo; en los templos se adora su imagen, que lo representa ya sentado, ya de pie, ya rodeado de sus discípulos. También hay pirámides, por ejemplo en Java, que son macizas y en las cuales se conservan reliquias de él, si bien se cuenta que fue quemado sobre una pira de sándalo.

Más hacia el Océano Glacial y ya en el Tíbet se une con la veneración de Buddha la creencia en la encarnación viviente, en el Lama supremo. Sin embargo, esta creencia se encuentra ya en la vecindad de Bombay, donde la encarnación de un Dios, que se representa con cabeza de elefante, ea hereditaria en una familia. Esta religión tiene su verdadero hogar en el Tíbet, al Nordeste del Himalaya. Los tibetanos creen que Buddha vive aquí encarnado. Los detalles de esta creencia recaen en el embrollo y confusión propios de los indios; sin embargo, reina la convicción de que este Ser uno es señor de todos los demás genios y espíritus.

III

Persia

1. *El Imperio persa*

Con el imperio persa comienza la franca conexión con la historia universal; ésta no es una conexión aparente y externa, sino una conexión de concepto. La interioridad del espíritu, que produce las figuras de la historia, sigue un nexo, aun cuando dichas figuras no presenten entre sí ninguna conexión externa. Pero aquí la interioridad ha salido de sí misma, convirtiéndose en una conexión histórica visible. Los persas son el primer pueblo histórico; Persia es el primer imperio que ha sucumbido. Mientras que la China y la India permanecen estáticas, prolongando hasta el presente una existencia natural y vegetativa, este país ha estado sometido a las evoluciones y revoluciones, únicos testimonios de una vida histórica. Vivimos aquí en el mundo de la movilidad; comienzan aquí a producirse separaciones, desviaciones de la estructura natural.

El Asia anterior y el Asia oriental son esencialmente distintas. La flora y la población revelan esta diversidad. La complexión de los hombres, sus rasgos faciales, su carácter, sus concepciones religiosas, todo es distinto. Si los chinos y los indios, las dos grandes naciones del Asia oriental que hemos considerado, pertenecen a la raza propiamente asiática, es decir, mongólica, y tienen, por lo tanto, un carácter peculiar, distinto del

nuestro, en cambio las naciones del Asia anterior pertenecen a la raza caucásica, esto es, europea y están en relación con el Occidente, mientras que los pueblos del Asia oriental existen exclusivamente para sí; el principio básico de estos pueblos es la sustancialidad de lo espiritual y lo natural que constituyen para ellos un sólo contenido; no existe interioridad, ni moralidad, ni nada de lo que constituye la subjetividad del hombre. En Persia es donde el hombre empieza ya a separarse de la naturaleza. La forma toda del sentimiento de sí mismo es en el Asia oriental totalmente distinta de la que es entre los europeos. Otra cosa sucede en los países que dependen de Persia. El europeo que pasa de Persia a la India advierte un enorme contraste; mientras en el primer país se siente todavía como en su patria, encontrándose con espíritus europeos y virtudes y pasiones humanas, tropieza, tan pronto como traspasa el Indo, con el mayor contraste, en todos los detalles. El comisario inglés residente en el reino de Cabul, Lord *Elphinstone*,[1] dice que el europeo antes de haber pasado el Indo puede creerse todavía en Europa.

Los imperios chino e indio no pueden entrar en el nexo de la historia a no ser en sí mismos y para nosotros. Pero aquí, en Persia, surge por primera vez la luz que brilla e ilumina otras cosas. La luz de Zoroastro es la primera que pertenece al mundo da la conciencia, al espíritu como referencia a otra cosa. También aquí existe la unidad de lo espiritual y lo natural; el mundo finito está comprendido en lo uno y lo natural en la luz. Pero esta unidad se cierne sobre la diversidad natural y, de esta suerte, surge la abstracción de la divinidad, junto a la cual todo lo demás sólo tiene valor por cuanto es un rayo de la divinidad.

[1] Elphinstone, Montstuart, 1779-1859, residente en Cabul desde 1808, gobernador de Bombay de 1819 a 1827; *Account of the Kingdom of Cabul,* London, 1815; *A history of India*, 1842.

Con esto queda establecida la simplicidad de los principios. El bien, lo moral, consiste en que el fundamento de la acción sea lo universal; y todo cuanto se puede subsumir bajo el bien constituye este reino único de la luz. Encontramos en Persia la antítesis de la luz y las tinieblas, o del bien y del mal, de la divinidad y de lo finito. Vemos aquí una pura y sublime unidad considerada como sustancia, que deja libre lo particular, como luz que sólo manifiesta lo que los cuerpos son por sí; vemos una unidad que impera en los individuos para excitarlos a hacerse fuertes por sí mismos, a desenvolver y hacer valer su particularidad. La luz no hace distingos; el sol brilla sobre los justos y sobre los injustos, sobre los altos y sobre los bajos y otorga a todos los mismos beneficios y felicidad. La luz vivifica, por cuanto entra en relación con algo distinto de ella, actuando sobre ello y desarrollándolo. La luz, además, contiene la oposición a las tinieblas. Con todo lo cual se abre paso el principio de la actividad y de la vida. El principio de la evolución se inicia con la historia de Persia; por eso esta historia constituye el verdadero comienzo de la historia universal, pues el interés universal del espíritu en la historia estriba en llegar al infinito "ser en sí" de la subjetividad, en llegar a la conciliación por medio de la absoluta antítesis.

El tránsito que hemos de verificar para pasar de la India a la Persia, sólo existe, por tanto, en el concepto; no en la conexión histórica exterior. Su principio consiste en que lo universal (que hemos visto en Brahma) llega ahora a la conciencia, se hace objeto y adquiere una significación afirmativa para el hombre. Brahma no es adorado por los indios, sino que es tan sólo un estado del individuo, un sentimiento religioso, una existencia inobjetiva, una conducta que es mera negación de la vida concreta. Mas al hacerse objetiva esta universalidad, adquiere una naturaleza afirmativa, el hombre se hace libre y se opone así a lo supremo, que ahora es algo objetivo para él. En Persia es

donde vemos surgir esta universalidad y con ella la diferenciación entre el individuo y lo universal y a la vez la identificación del individuo con lo humano. En el principio chino e indio no existe esta diferenciación, sino tan sólo la unidad de lo espiritual y lo natural. Pero el espíritu, que todavía está aprisionado en lo natural, tiene que libertarse de ello. Los derechos y los deberes están en la India ligados a las clases y son, por consiguiente, algo particular a que el hombre está vinculado por la naturaleza. En China existe esa unidad en la forma patriarcal: el hombre no es libre, carece de moralidad, puesto que se identifica con el mandato exterior. Pero en el principio persa la unidad se destaca por primera vez, a diferencia de lo meramente natural; es la negación de esta relación puramente inmediata, sin intermediación de la voluntad. En el principio persa, la unidad se hace intuitiva bajo la forma de la luz, que no es aquí meramente la luz natural, ese elemento físico universal, sino que es, a la vez, lo puro del espíritu, el bien. Mas con esto queda abolido lo particular, la vinculación a la naturaleza limitada. La luz, en sentido físico y espiritual, representa, por lo tanto, la elevación, la liberación, respecto de lo natural. El hombre se conduce, respecto de la luz, respecto del bien, como respecto de algo objetivo, que es reconocido, venerado y realizado por su voluntad. Mirando una vez más –y esta mirada hacia atrás no se repetirá nunca bastante– hacia las figuras históricas que hemos recorrido hasta llegar a ésta que tenemos delante, vemos en China la totalidad de un conjunto moral, pero sin subjetividad, vemos un conjunto organizado, pero cuyos miembros carecen de independencia; sólo hallamos un orden externo en esta unidad. En la India, por el contrario, surge la división, pero es una división también sin espíritu, es el "ser en sí", incipiente, pero con la restricción de que las diferencias resultan infranqueables y el espíritu queda vinculado a la limitación de la naturaleza, o sea a lo contrario

de sí mismo. En Persia, la pureza de la luz, el bien, a quien todos pueden acercarse del mismo modo y en quien todos pueden santificarse por igual, se halla por encima de la división en castas. La unidad es, por primera vez, un principio, no el lazo externo de un orden sin espíritu. El principio proporciona a cada cual un valor en sí mismo, por el hecho de participar todos en él.

Sabemos poco del mundo interior de Persia; en cambio sabemos de su historia, en lo que se refiere al exterior. Los mundos chino e indio existen todavía en nuestra época y por eso pueden ser mejor conocidos. El mundo persa ha desaparecido hace largo tiempo; lo que conocemos de su naturaleza íntima, y lo que parece ser su más antigua base, no ha sobrevivido a la historia sino en venerables reliquias, que sólo han salido a la luz en los tiempos modernos.

Por lo que toca, en primer término, a la política, se nos ofrece aquí, por primera vez, un verdadero *imperio*, un conjunto de soberanía, que comprende en sí elementos totalmente heterogéneos (en un sentido relativo). Tenemos aquí un pueblo que comprende en sí a otros muchos, pero respetando su individualidad y condicionándolos tan sólo en cuanto a la soberanía. Este imperio no es ni un señorío patriarcal como en China, ni algo tan rígido como en la India, ni una creación efímera como las que surgen entre los mongoles. Tampoco es un imperio de la opresión como el de los turcos. Aquí, en Persia, vemos una serie de pueblos que conservan su independencia y dependen, sin embargo, de una unidad que ha sabido mantenerlos satisfechos. Este imperio ha tenido una larga y brillante existencia y debemos reconocer que su unidad se acerca bastante a la idea del Estado.

Esta unidad del imperio persa se manifiesta geográficamente en el conflicto entre la meseta y los grandes valles, esto es, en la unificación de los dos grandes principios opuestos. La China y

la India son el sordo germinar del espíritu en fecundas llanuras. Pero separadas de éstas hállanse las altas cinturas de montañas y las hordas errantes en ellas. Los pueblos de las alturas no cambiaron el espíritu de las llanuras al conquistarlas, sino que se convirtieron a él. Pero en Persia estos principios están unidos, sin perder su diversidad, y los pueblos de las montañas, con su principio, fueron el elemento preponderante. Distinguimos, por lo tanto, en el imperio persa, la meseta, designada, en general, con el nombre de Persia y en tono a la cual se cierran las cadenas de montañas, y las grandes cuencas del Éufrates, del Tigris y del Oxo, sometidas a los pueblos de la meseta. Esta no es tan alta como la de Tartaria y tiene extensas regiones de gran fertilidad. Se halla limitada al este por la cordillera de Solimán, que se prolonga hacia el norte a través del Hindukusch y del Belurtag. Estas últimas montañas separan las comarcas de la Bactriana y Sogdiana, en la llanura del Oxo, de la meseta china, que se extiende hasta Kaschgar. Esta llanura del Oxo se halla al norte de la meseta persa, que se extiende por el sur hacia el Golfo Pérsico. El Indo forma el límite con la India; al este del Hindukusch habitan los mongoles y los chinos. En el vértice formado por la cordillera que corre hacia el oeste, hasta el Mar Caspio, y la que corre hacia el norte, nace el Oxo, que desembocaba primitivamente en el Mar Caspio y ahora desemboca en el Mar de Aral. Es este un centro importante, donde se encuentra la ciudad de Balkh, antes Bactres, asiento de una cultura antiquísima. Con la cordillera que se extiende por la antigua Bactriana, al sur del Oxo, empiezan las regiones montañosas que estuvieron habitadas por los medas, los parthos, los hircanios. Desde aquí no hay mucho camino hasta el Indostán, especialmente hasta Cabul. Más hacia el oeste se halla Corasán y más allá todavía la Media. Aquí se forman las montañas de Armenia, en cuya vertiente occidental se encuentra el valle del Éufrates y el del Tigris. Este tiene a su oriente una cordillera que se extiende

hasta el Golfo Pérsico y hasta donde se halla el antiguo Farsistán, la Persia, que se dilata por Oriente hasta el Golfo Índico, y tiene por límite el Indo y se llama, en general, el Irán. Por Siria comunica el imperio persa con el mar Mediterráneo y linda con Asia Menor y Egipto. Vamos a considerar los principales entre los muchos pueblos que pertenecen a este imperio. Los elementos del imperio persa son: primero, el pueblo zenda, los antiguos parsis de Bactriana; segundo, el elemento asiriobabilonio; y tercero y último, los medas y los persas propiamente dichos. Su historia transcurre en el territorio indicado; pero el imperio persa abarca también el Asia Menor, Egipto y Siria, con la faja costera y reúne de este modo la meseta, los valles y el litoral.

2. *El pueblo zenda y la religión de la luz*

El pueblo zenda es llamado así por su lengua, en la cual están escritos los libros zendas, esto es, los libros en que se funda la religión de los antiguos parsis. Todavía quedan huellas de esta religión de los parsis o adoradores del fuego. En Bombay existe una colonia de parsis y en el Mar Caspio se encuentran algunas familias, que han conservado este culto. En conjunto fueron destruidos por los mahometanos. El gran *Zerduscht*, llamado por los griegos *Zoroastro*, escribió sus libros religiosos en la lengua zenda. Hasta el último tercio del siglo pasado, esta lengua y, por consiguiente, todos los libros compuestos en ella, eran completamente desconocidos para los europeos; fue el célebre francés *Anquetil Duperron*,[1] el que nos dio a conocer estos ricos tesoros. Lleno de entusiasmo por la naturaleza oriental,

[1] Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe, 1731-1805. Traducción del *Zend-Avesta*, 3 vols.; París, 1771.

pero pobre de fortuna, se alistó en un cuerpo francés que debía embarcar para la India. Llegó a Bombay, donde tropezó con los parsis y se insinuó en sus ideas religiosas. Con indecible trabajo llegó a procurarse sus libros religiosos; penetró en esta literatura y descubrió un amplísimo campo, enteramente nuevo. Pero estos temas necesitan todavía un estudio profundo. Anquetil tenía un conocimiento deficiente de la lengua.

La autenticidad de los libros de Zoroastro ha sido atacada con frecuencia. Es admirable, sin duda, que un pueblo tan pequeño haya guardado los libros de un hombre, cuya época ni siquiera podemos indicar. Pero su autenticidad está probada por su propio contenido y por todo lo que sabemos sobre los magos. La religión de la luz, cuyas doctrinas están contenidas en estos libros del *Zend-Avesta*, ha sido, indudablemente, la religión de los antiguos persas, aunque no en la forma misma del Zend-Avesta.

Más moderna es una obra que merece ser citada en relación con los persas: la epopeya Schah-nameh, de *Ferdusi*. De este poema épico de 60.000 estrofas ha dado *Görres*[1] un amplio extracto. Görres trata de enlazar los relatos de Ferdusi con las noticias que nos han suministrado los griegos; pero éste su intento queda reducido a unos brillantes fuegos artificiales, que se disipan en humo tan pronto como se les examina de cerca. Ferdusi vivía en los comienzos del siglo XI después de Jesucristo, en la corte de Mahmud el Grande, en Ghazna, al este de Cabul y de Candahar. La célebre epopeya citada relata las antiguas leyendas heroicas del Irán (esto es, de la Persia occidental propiamente dicha); pero no puede considerarse como fuente histórica, porque su contenido es poético y su autor es mahometano. La lucha del

[1] Görres, José de, 1776-1848: *La epopeya del Irán*, sacada del *Schah-nameh* de Ferdusi, Berlín, 1820; 2 vols.

Irán y del Turán está descrita en este poema heroico. El Irán es la Persia, propiamente dicha, el país montañoso al sur del Oxo; Turán se llaman las llanuras del Oxo y las que existen entre el Oxo y el antiguo Yaxartes. Un héroe, Rustán, es el protagonista del poema, cuyos relatos son totalmente fabulosos o están por completo desfigurados. *Juan de Müller* ha tratado de someterlos a una cronología precisa; pero no lo ha conseguido. Alejandro está mencionado en el poema bajo el nombre de Iskander o Skander de Rum. Rum es el imperio turco (aun hoy se llama Rumelia una de sus provincias); pero el poema llama también Rum al imperio romano y al de Alejandro. Semejantes confusiones son propias de la fantasía mahometana. Se cuenta en el poema que el rey del Irán entró en guerra con Filipo, a quien derrotó. El rey pidió entonces a Filipo su hija por mujer. Pero después de vivir algún tiempo con ella la repudió, porque le olía mal el aliento. Vuelta a casa de su padre, dio a luz a un hijo, Skander, que marchó al Irán, para subir al trono después de la muerte de su padre. Si añadimos que en todo el poema no se encuentra una sola figura o relato que se refiera a Ciro, puede deducirse de estos pocos detalles lo que hay que pensar de la historicidad del poema. Su importancia reside, sin embargo, en que Ferdusi nos revela el espíritu de su época y el carácter y los intereses de la concepción que la Persia moderna tiene del mundo.

Las combinaciones cronológicas sobre fechas son muy inseguras si se fundan en datos de la Persia moderna. Así aparece el nombre de Dschemschid como el de un hijo de Ormuz; se cree sea el mismo que los griegos llaman Aquemenes, entre cuyos descendientes, llamados los Aqueménidas, se contaba Ciro. Aun en tiempos posteriores los persas parecen haber sido designados por los romanos con el nombre de Aqueménidas (Horat. carm. III. 1. 44). Se cuenta que Dschemschid atravesó la tierra con un puñal de oro, lo que no significa sino que estableció la

agricultura. Luego recorrió las comarcas, hizo nacer fuentes y ríos, fertilizando las tierras, poblando los valles con los animales, etc. En el Zend-Avesta se menciona también con frecuencia el nombre de un rey Gustaspo, bajo el cual introdujo Zoroastro la religión de la luz; algunos modernos han pretendido identificarlo con Darío Hystaspes. *Heeren*[1] admite esta identificación; pero es muy dudosa. La situación descrita en el Zend-Avesta atestigua que Zoroastro ha debido vivir muy anteriormente. Este Gustaspo pertenece, sin duda, al antiguo pueblo zenda, a los tiempos anteriores a Ciro. También los turanios, esto es, los nómadas del norte, y los indios son mencionados en los libros zendas, sin que se pueda deducir nada histórico acerca de ellos.

Se discute, en primer término, sobre la comarca donde vivía el pueblo zenda. Según todas las investigaciones, habitaba en Bactriana, a orillas del Oxo superior. El camino desde allí hasta Cabul es, según *Wilford*, de ocho jornadas. Las estaciones más notables de este camino son Zohaksburgo (Ferdusi) y Balk-Bamian, que los persas confunden frecuentemente con Balkh, la antigua Bactres (Balk=ciudad). En las cercanías de esta ciudad se encuentran las ruinas de otra ciudad, Galgaleh; y cerca de ésta, según se dice, hay más de 12.000 cuevas, abiertas en las rocas, y dos enormes estatuas, en parte muy deterioradas por los musulmanes de Akbar, que dispararon cañones contra ellas. En esta ocasión, según se cuenta, brotó sangre de la pierna de una estatua. Alejandro, en su expedición hacia la India, no pasó por esta ciudad, sino más al sur, dando la vuelta por el Paropamiso. La Bactriana fue, pues, la morada del pueblo zenda y de Zoroastro. Anquetil y con él los sabios alemanes, consideran la Armenia como su patria y la Bactriana como el

[1] Heeren, Arnoldo Germán Luis, 1760-1842, profesor de Historia en Gotinga.

escenario de su actividad. La cuestión de si el pueblo zenda es idéntico al antiguo pueblo persa parece que debe ser contestada negativamente. La religión de Zoroastro dominaba en Media y en Persia y Jenofonte cuenta que Ciro la había adoptado; pero ninguno de estos países fue morada del pueblo zenda. Zoroastro llama el país "pura Ariene", y hallamos un nombre semejante en Herodoto, quien dice que los medas se habían llamado anteriormente arios, nombre con el que se relaciona también la denominación de Irán. Parece, pues, cierto que la lengua zenda, que está emparentada con el sánscrito, ha sido la lengua de los persas, medas y bactrianos.

Ya en la época de Ciro no se encuentra la fe religiosa en su completa pureza primitiva ni hallamos las antiguas formas que los libros zendas nos describen. Eran éstas sumamente sencillas, a juzgar por las leyes e instituciones de la nación, que aparecen en los libros zendas. Estos libros hablan de la agricultura, de las artes manuales, de la guerra y de la religión. Mencionan cuatro clases sociales: sacerdotes, guerreros, agricultores y artesanos. No hablan del comercio, lo que parece indicar que el pueblo vivía aún aislado. Hay jefes en las provincias; hay encargados de los distritos, ciudades y caminos; todo es referido a las leyes civiles, no a las políticas, y nada alude a una relación con otros Estados. Nada dicen los libros sobre los tributos. Es igualmente esencial el hecho de que no encontremos aquí castas, sino clases y de que no exista prohibición de matrimonio entre estas distintas clases, aunque los libros zendas contienen leyes y penas civiles, junto a los preceptos religiosos. Se citan muchas circunstancias que revelan un progreso en las comodidades de la vida; pero nada que pueda aludir a un imperio como el persa.

El asunto capital, el que nos interesa aquí especialmente, es la doctrina de Zoroastro. Frente al desventurado embotamiento del espíritu indio, un puro aliento, un soplo de espíritu nos sale

al encuentro en las concepciones persas. El espíritu se eleva en ellas sobre la unidad sustancial de la naturaleza, sobre ese vacío sustancial, en que todavía no se ha verificado la ruptura y en que el espíritu no existe todavía por sí, frente al objeto. Este pueblo tiene conciencia de que la verdad absoluta ha de poseer la forma de la universalidad, de la unidad. Este principio universal, eterno e infinito, empieza no teniendo otra determinación que la identidad sin límites. Esta es también propiamente (lo hemos repetido ya varias veces) la determinación de Brahma. Pero este principio universal se ha convertido en objeto para los persas, cuyo espíritu ha llegado a la conciencia de esta esencia espiritual, mientras que entre los indios, por el contrario, la objetividad sólo es la objetividad natural de los brahmanes y para convertirse en pura universalidad necesita anular la conciencia. Esta conducta negativa se ha convertido entre los persas en positiva; el hombre tiene aquí con lo universal una relación que consiste en seguir siendo positivo, aunque sumido en lo universal. Esta unidad y universalidad no es todavía, sin embargo, la libre unidad del pensamiento; no es todavía adorada en el espíritu y en la verdad, sino que se halla envuelta aún en la forma de la *luz*. Pero la luz no es el lama, ni el brahmán, ni el monte, ni el animal, ni ésta o aquélla existencia particular, sino la universalidad sensible misma, la manifestación simple. Esta religión sigue siendo, sin, duda, un culto de la naturaleza, pero es el culto de la luz, simple y universal esencia física, pura como el pensamiento. El pensamiento se siente a sí mismo, cuando tiene la luz ante sí. Al ser, pues, la luz el objeto de la adoración de los persas, es el pensamiento, el espíritu, el que se afirma en esta intuición. Este "ser en sí" de la pura luz es pensamiento, espíritu en general. El pensamiento no es aquí todavía la base libre; pero es el sentido. En toda religión la intuición es algo antropomórfico; pero lo importante es el sentido.

La religión persa no es, pues, idolatría; no adora las cosas individuales de la naturaleza, sino a lo Universal mismo. La luz tiene a la vez la significación de lo espiritual, del bien, de la pureza; es una sustancia universal, la figura del bien y de la verdad, la sustancialidad del saber y del querer, como también de todas las cosas naturales. Todo es revelación de la luz; toda vida es engendrada por la luz. Esta concepción implica, pues, el panteísmo: la luz es lo afirmativo en todo. Mas no se debe tomar el panteísmo en el sentido grosero de las representaciones indias; pues lo que constituye lo divino en lo individual es siempre lo universal, la unidad, y a esta unidad se endereza la religión toda.

Ahora bien, entre los persas se forma inmediatamente la antítesis, el gran *dualismo*. La luz implica al punto su contrario: las tinieblas, como el mal se opone al bien. El bien no existiría para el hombre si no existiera el mal, el hombre sólo puede ser verdaderamente bueno cuando conoce el mal. De igual modo la luz no existe sin las tinieblas. *Ormuz* y *Arimán* constituyen para los persas esta antítesis. Ormuz es el soberano del imperio de la luz, del bien. Arimán es el de las tinieblas, del mal. Pero todavía hay algo más alto de donde han salido los dos; hay un ser universal que no conoce la antítesis y es llamado Zeruane-Akerene, el tiempo increado, el todo sin límites. Este todo es enteramente abstracto; no existe por sí y Ormuz y Arimán han nacido de él. Es costumbre imputar al Oriente este dualismo como un defecto; y sin duda el aferrarse a las antítesis, como antítesis absolutas, revela que el intelecto que las establece es un intelecto irreligioso. Pero el espíritu necesita la antítesis; el principio del dualismo pertenece, por lo tanto, al concepto del espíritu, quien, como espíritu concreto, contiene en su esencia la diferenciación. Entre los persas ha brotado la conciencia de lo puro como la de lo impuro; y el espíritu para comprenderse a sí

mismo necesita esencialmente oponer lo negativo particular a lo positivo universal; el espíritu, para ser bigénito, necesita superar esta antítesis. El defecto del principio persa consiste tan solo en que la unidad de los contrarios no es conocida en una forma perfecta; pues aquella imprecisa representación del universo no creado, de donde Ormuz y Arimán habían salido, aquella unidad, es pura y simplemente lo primero y no reasume en su seno la diversidad. Ormuz crea determinándose a sí mismo, pero también siguiendo el consejo del Zeruane-Akerene (el pasaje es ambiguo), y la conciliación de los opuestos consiste tan solo en que Ormuz debe luchar con Arimán y vencerle finalmente.[1]

En la filosofía, la antítesis debe estar siempre enlazada por la unidad. Para los persas, empero, la oposición entre el bien y el mal, Ormuz y Arimán, es tal que ambos términos son independientes el uno del otro. Esto es totalmente contrario a la filosofía; pues únicamente en lo natural existe esta indiferente relación de los opuestos. La grandeza de la religión persa consiste, sin embargo, en este dualismo. El poder del pensamiento se revela aquí en que la infinita diversidad de las cosas sensibles y la confusión de la conciencia individual, que hemos visto entre los indios, quedan resueltas en esta sencilla antítesis. En la religión persa se expresa el poder del pensamiento.

Ormuz (Or=señor, muz o mez=magnus, dao=dcus) es el Señor de la Luz. Pero ésta no es el fuego, sino la fluidez del fuego, como el sol es una vestidura del fuego. Donde hay luz allí está Ormuz, que es lo más excelente de todas las cosas, crea todo lo bello y magnífico del mundo, imperio del sol. Ormuz es lo excelente, lo bueno, lo positivo en toda existencia natural y espiritual. La luz es el cuerpo de Ormuz. Prodúcese el culto del

[1] En la primera edición dice que Ormuz debe superar a Arimán, pero luchar eternamente con él.

fuego porque Ormuz se halla presente en toda luz. El sol, la luna y las estrellas son los principales cuerpos luminosos en quienes la luz se manifiesta. Siete de estas luces tienen a su cargo el alto servicio de Ormuz, pero Ormuz no es el sol, ni la luna. Los persas adoran en estos astros la luz, que es Ormuz. Zoroastro pregunta a Ormuz quién es y Ormuz responde: Mi nombre es base y centro de todo ser, suma sabiduría y ciencia, destrucción del mal y conservación del universo, plenitud de dicha, pureza de voluntad, etc. Lo que proviene de Ormuz es vivo, independiente y perenne. La palabra es testimonio de Ormuz. Las plegarias son engendros suyos. La palabra viva es, pues, adorada como su manifestación; también en este sentido es adorado el Vendidad, que contiene los mandamientos de Ormuz. Ormuz no está limitado en la individualidad. El sol, la luna y otros cinco astros, que nos recuerdan los planetas, los cuerpos iluminados y luminosos, son las imágenes de Ormuz adoradas en primer término, los Amschaspand, sus primeros hijos. Entre éstos nómbrase también a *Mithra*; pero no es posible indicar qué estrella es la designada con este nombre, como tampoco las aludidas con las otras denominaciones. Mithra figura en los libros zendas entre las demás estrellas y no tiene preeminencia alguna. Sin embargo, los pecados, en la ordenación de las penas, son llamados pecados de Mithra. Este aparece aquí como prepuesto a la parte interna y superior del hombre. Más tarde adquirió una gran importancia como mediador entre Ormuz y los hombres. Ya Herodoto menciona el culto de Mithra. En Roma se hizo después muy general, como culto secreto, y sus huellas se siguen encontrando hasta muy adelantada la Edad Media, pues aparecen aun en los misterios de los templarios. La comunión con pan y vino forma parte de los misterios de Mithra. Por lo demás no sabemos qué sea Mithra propiamente. En el Zend-Avesta figura como un personaje entre otros muchos.

En la religión persa vemos por doquiera dos mundos, el sensible y el espiritual. Este es la sublimación del sensible. De él recibe todo hombre su espíritu protector. Además de los citados hay otros espíritus protectores, que están sometidos a los Amschaspand, sus jefes, y son los dirigentes y conservadores del mundo. El consejo de los siete grandes, que el monarca persa tenía en torno suyo, estaba organizado a imitación de la corte de Ormuz. Entre las criaturas del mundo terrestre se distinguen los *ferver*, especie de mundo de los espíritus. Los *ferver* no son espíritus según nuestro concepto, pues existen en todo cuerpo, fuego, agua o tierra; toda planta, todo árbol tiene su *ferver*. Donde quiera hay actividad y vida existen también los *ferver*. Presentes desde los tiempos primigenios, encuéntranse en todos los lugares, en los caminos, en las ciudades, etc.; su misión es prestar auxilio a todo el que los invoca. Su morada está en Gorodman, sede de los bienaventurados, sobre la firme bóveda del cielo.

Arimán es el adversario de la luz. Encuéntrase donde quiera que hay tinieblas y mal. Las tinieblas son el cuerpo de Arimán. Pero un fuego eterno lo expulsa de los templos.

La religión de Ormuz, considerada como culto, consiste en que los hombres se conduzcan como lo exige el imperio de la luz; el precepto general es, por lo tanto, una gran pureza en el exterior y en el interior. Esta pureza se consigue elevándose hasta Ormuz por medio de muchas oraciones. El fin de todo individuo es mantenerse puro y difundir esta pureza en tomo suyo. Los preceptos para conseguirlo son muy prolijos, pero los mandamientos morales son suaves. Dícese: si un hombre te llena de injurias y te denigra, pero luego se humilla, llámale tu amigo. Está prescrito que se hagan sacrificios. Pero el sacrificio aquí no implica una renuncia, una negación, como en la India; no significa, como en otros pueblos, que el hombre debe renunciar a su propiedad y a su individualidad, como cosas sin

valor. En el pueblo zenda sacrificar no significa nada más que consagrar. No se quema la res, ni se destruye nada de ella, sino que se la consagra solamente por medio de la oración, y esto sólo cuando debe ser muerta con ocasión de algún festival. Los persas consumen después en sus casas la carne consagrada. La Divinidad no recibe nada de ella; los persas se limitan a implorar las bendiciones de Dios. Leemos en el *Vendidad* que las ofrendas consisten principalmente en carne de animales puros, en flores y frutas, en leche y perfumes. La acción propiamente religiosa consiste en bendecir el pan y la copa, en memoria y honor de *Hom*, verdadero fundador de esta religión, como Zoroastro es su renovador. Se bendice y consume el pan ácimo, y se bebe una copa llena con el jugo del árbol de Hom. Los padres de la Iglesia han dicho que estas ceremonias del culto de Mithra eran obra de los espíritus malignos, con objeto de escarnecer la religión cristiana. En esas ceremonias se dice: Así como el hombre fue creado puro y digno del cielo, así tornará a ser puro mediante la ley de los servidores de Ormuz, que es la pureza misma, si se purifica con la santidad del pensamiento, de la palabra y de la obra. ¿Qué es un pensamiento puro? El que se dirige al principio de las cosas. ¿Qué es una palabra pura? La palabra Ormuz (la palabra está, pues, personificada y significa el espíritu vivo de la revelación de Ormuz). ¿Qué es una obra pura? La respetuosa invocación de los ejércitos celestiales, que han sido creados en el origen de las cosas. Se exige aquí, por lo tanto, que el hombre sea bueno; se presupone la voluntad propia, la libertad subjetiva. La luz pone al hombre en situación de poder elegir, y el hombre sólo puede elegir cuando ha salido de la servidumbre.

Los persas consideran como deber especial el conservar las cosas vivas, plantar árboles, alumbrar manantiales, fertilizar yermos, a fin de que la vida, lo positivo y lo puro, se extienda por todas partes y el imperio de Ormuz se propague en

todas las direcciones. En el Zend-Avesta se describe también el paraíso con animales y una exuberante vegetación. Por eso se considera entre los persas como obra de religión el sostener parques. Cuentan de Ciro el joven que iba diariamente a su parque y cultivaba los árboles y plantas (Jenofonte, *Econ.* IV, 24). Es contrario a la pureza exterior tocar a un animal muerto, y hay muchos preceptos sobre el modo de lavar esta impureza. *Herodoto* cuenta de Ciro que, al marchar sobre Babilonia, como en el río Gyndes se ahogase un caballo del carro del sol, el rey se entretuvo durante un año en castigar al río quitándole el agua por medio de pequeños canales que mermaban su poder. Jerjes mandó poner cadenas al mar que destruyera sus puentes, considerándolo así como el espíritu del mal y de la perdición, como Arimán.

El pueblo zenda tiene tres clases de leyes. De sus leyes penales puede decirse que son distintas, según el tiempo, el lugar, el carácter y el número de los crímenes, y que, además, no sólo imponen castigos en esta vida, sino también después de la muerte. En cambio no se conoce entre los zendas la pena de muerte; el homicidio y el asesinato sólo se mencionan en leyes posteriores, y el parricidio nunca. La segunda clase de leyes son los preceptos religiosos, que se refieren también a la impureza exterior. El peor crimen que aquí se define consiste en hablar con menosprecio de una persona santa, que vive según la ley de Ormuz. La tercera clase de leyes se refiere a los ya citados pecados de Mithra. Mithra aparece aquí como prepuesto a la parte ínfima y superior del hombre. Esta parte es la más respetada, y las ofensas contra ella son castigadas mucho más gravemente que la impureza exterior. La infidelidad a la palabra jurada tiene una pena de 300 correazos. Quien roba dinero sufre además trescientos años de castigos infernales. Figuran aquí principalmente preceptos morales, como el de no abandonar su oficio o profesión.

No podemos decir nada sobre la historia del pueblo zenda. Lo único importante es que constituye la base sobre la cual los persas, medas, etc., han influido poderosamente en la historia.

3. *Asiria y Babilonia*

En el Zend-Avesta se encuentran estas palabras: quien no come ni reza con devoción hacia mí, arrebata de mi poder los miembros del mundo. La religión natural se revela en estas frases a la mayor altitud que es capaz de alcanzar. Vemos aquí el primer elemento del mundo persa. Su patria son los territorios situados más hacia el norte. El segundo elemento, el elemento fastuoso, rico y sensual del comercio, aparece en las llanuras del Éufrates y del Tigris, con los asirios y los Babilonios, que viven en ciudades. El pueblo zenda, en cambio, vivía en la naturaleza libre. A diferencia de lo que nos sucede con el pueblo zenda, de cuya historia externa nada sabemos, tenemos sobre Asiria y Babilonia casi exclusivamente noticias históricas. Pero estas noticias se refieren a momentos brillantes de la historia y están llenas de leyendas; de suerte que aquí es muy especialmente necesaria la crítica. Así sucede, por ejemplo, con las numerosas listas de reyes y de reinos. En cambio no podemos penetrar en el íntimo carácter de estos pueblos.

Estas leyendas se remontan a los tiempos más antiguos de la historia; pero son muy obscuras, y a veces contradictorias, y estas contradicciones son tanto más difíciles de resolver cuanto que este pueblo carece de libros fundamentales y obras nacionales. El historiador griego *Ctesias*, médico que vivió en la corte de Persia en la época de Ciro el joven (desde 415 hasta 398, a. de J. C)., consultó, al parecer, los propios archivos de los reyes de Persia. Pero sólo quedan de él algunos fragmentos. Herodoto

nos da muchas noticias. Las narraciones bíblicas son también sumamente importantes y dignas de atención, pues los hebreos estuvieron en relación directa con los babilonios.

Asiria es un nombre bastante impreciso. Primitivamente designaba el territorio ribereño del Tigris superior, sobre todo el del este; a su norte se halla Armenia; al sur; Mesopotamia; al oeste, una parte del actual Kurdistán. Los griegos entienden, en cambio, por Asiria, toda la Mesopotamia, con Babilonia. Las capitales de este imperio fueron Atur o Assur, a orillas del Tigris, y más tarde Nínive, que se dice fundada y edificada por Nino, creador del imperio asirio. Una sola ciudad constituía todo un imperio en aquellos tiempos. Así Nínive, y así también Ecbatana, en la Media, que se dice haber tenido siete murallas, entre las cuales se cultivaban los campos; dentro de la muralla central se encontraba el palacio del rey. Nínive tenía, según Diodoro, 480 estadios (unas doce millas alemanas) de perímetro; las murallas tenían 100 pies de altura, con 1.500 torres, y dentro de ellas vivía una ingente muchedumbre. No se puede determinar con exactitud el lugar donde estuvo Nínive; su emplazamiento debe encontrarse, no obstante, en la región del Mosul actual. El lugar se halla en medio de un territorio fértil; pero el cultivo no era tan importante como en Babilonia. Esta ciudad, que perteneció a Asiria, durante milenios encerraba una población también inmensa. La creación de estas ciudades respondió a la doble necesidad de abandonar la vida nómada, para dedicarse a la agricultura, la industria y el comercio en lugares fijos, y de protegerse contra las correrías de los pueblos montañeses y de los árabes rapaces. Antiguas leyendas indican que toda esta llanura era recorrida por nómadas, que la vida urbana expulsó; así Abraham hubo de emigrar con su familia, desde la Mesopotamia, en dirección al oeste, hasta la montañosa Palestina. Aún hoy se encuentra Bagdad rodeada de enjambres de nómadas.

La tradición menciona los nombres de Nino, Semíramis, etc., que más bien pertenecen a la mitología. La historia asiria es, en general, fabulosa. Nínive habría sido edificada dos mil cincuenta años antes de Jesucristo, y a esta fecha se remontaría, por lo tanto, la fundación del imperio asirio. Después Nino, con un enorme ejército, habría subyugado la Bactriana, conquistando la Media y Babilonia, llegando hasta Egipto y Etiopía. La conquista de la Bactriana, especialmente, es considerada como un alarde de fuerza, pues Ctesias calcula el número de las tropas que Nino hubo de llevar consigo, en 1.700.000 infantes y un número proporcionado de caballos. Bactres sufrió un largo asedio y su conquista se atribuye a Semíramis, que se dice subió con un puñado de valientes por la escarpada pendiente de una montaña. También se dice de ella que llegó hasta la India. Tenemos varios relatos semejantes de expediciones a la India; se refieren algunas de Dionysos y Sesostris. Aun suponiendo que estos relatos contengan alguna realidad histórica, carecen, sin embargo, de toda importancia. Pero también es probable que sean puras invenciones; porque los orientales propenden a glorificar a sus antiguos héroes, atribuyéndoles expediciones que conocen por datos de épocas posteriores. La persona de Semíramis oscila, en general, entre representaciones mitológicas e históricas; también se le atribuye la construcción de la torre de Babel, de que se habla en la Biblia. Esta es una de las leyendas más antiguas.

El imperio asirio, que sojuzgó a tantos pueblos, debió durar mil o mil quinientos años. Su último soberano fue Sardanápalo, que posteriormente se convirtió en símbolo del príncipe sensual. Se le describe como un gran libertino. Arbaces, sátrapa de la Media, excitó a los demás sátrapas y dirigió contra Sardanápalo las tropas que se reunían todos los años en Nínive para su recuento. Sardanápalo, aunque logró varias victorias,

se vio forzado por último a retirarse, ante la superioridad de las fuerzas contrarias. Se encerró en Nínive donde, no pudiendo prolongar la resistencia, al cabo de un asedio de tres años, subió a la hoguera con su familia entera y con todos sus tesoros. Este rasgo caracteriza a la nobleza oriental, para la cual no existe la posibilidad de someterse. Según unos, tuvo lugar este suceso el año 888 antes de Jesucristo: según otros, a fines del siglo VII. Deshecho el imperio, las distintas partes que lo componían se proclamaron independientes. Destacan especialmente entre ellas Babilonia, la Media y el nuevo imperio asirio; pero éste es más bien una hipótesis. Estos imperios tuvieron diferentes destinos. Sobre este punto reina una gran confusión en las noticias.

Babilonia, la ciudad de Bel o del sol (Kor), estaba situada más al Sur, a orillas del Eúfrates. El recuerdo de la ya citada torre de Babel, que data de los tiempos más antiguos, va unido al nombre de esta ciudad. Los hombres, deseando tener un lugar fijo de asiento y protegerse contra los nómadas, se reunieron para construir una poderosa torre. Vemos aquí la oposición entre la agricultura y la ganadería, oposición que encontramos, también en la leyenda de Caín y Abel. Sólo que la verdad es lo contrario de lo que dice esta leyenda; la agricultura es el principio bueno y los nómadas son los ladrones. Babilonia se hallaba en una llanura sumamente fértil y muy apropiada para la agricultura. Muy favorable para el comercio era, además, su posición entre los dos ríos, por los cuales se practica la navegación de alto bordo. Los barcos llegaban de Armenia o del Sur hasta Babilonia y hacían confluir en esta ciudad una inmensa riqueza. La región aledaña de Babilonia estaba surcada por innumerables canales; más en interés de la agricultura, para regar la tierra e impedir las inundaciones, que en interés de la navegación. Es sorprendente la enorme extensión que tenían estas antiguas ciudades, y son igualmente célebres las grandes construcciones que los antiguos admiraron en ellas, bien

que sólo en parte y en ruinas; sobre todo los palacios atribuidos a Semíramis. Pero lo que se dice de esto en la Antigüedad, es vago e incierto. Babilonia tuvo un segundo período de esplendor hacia el 700 antes de Jesucristo; acaso hayan sido estas construcciones fabricadas en esta época posterior. Se cuenta que Babilonia era un cuadrilátero partido en sus dos mitades por el Éufrates; a un lado del río estaba el templo de Bel, al otro los grandes palacios de los monarcas. La ciudad tenía 100 puertas de bronce (esto es, de cobre); sus murallas tenían 100 pies de altura y una anchura proporcionada y estaban guarnecidas por 250 torres. Las calles de la ciudad, que conducían al río, se cerraban todas las noches con puertas de bronce. El inglés *Ker Porter*[1] recorrió hace aproximadamente doce años (su viaje duró de 1817 a 1820), los parajes donde estuvo la antigua Babilonia; en una colina creyó descubrir aun restos de la antigua torre de Babel y haber encontrado las huellas de los numerosos caminos que daban la vuelta a la torre, en cuyo piso superior estaba colocada la imagen de Bel. Todavía se encuentran muchos montículos con restos de antiguas construcciones. Los ladrillos son tales como la Biblia los describe en la construcción de la torre. Hay una inmensa llanura cubierta de una multitud innumerable de estos ladrillos, aunque desde hace varios miles de años vienen usándose en el país; la ciudad entera de Hila, que se encuentra en las cercanías de la antigua Babilonia, ha sido construida con ellos. El gran valor de aquella comunidad de vida puede medirse por el gasto que hacía en sus construcciones.

Herodoto refiere algunos rasgos morales notables de los babilonios. Cuenta que las jóvenes de Babilonia tenían que entregarse una vez en el templo de Militta a un extranjero; y la remu-

[1] Porter, Robert Ker, pintor y viajero, 1775-1842: *Travels in Georgia, Persia, Armenia, Ancient Babylonia, etc., during the years 1817-20.* London, 1821; 2 volúmenes en 4°.

neración quedaba para el templo. Había, pues, un *mínimum* de licencia que ponía límite a la soltería de las mujeres. Es difícil averiguar cómo se compaginaba esto con los conceptos religiosos. Encontramos algo análogo en Siria, en el culto de Astarté. Herodoto dice, por otra parte, que la inmoralidad no arraigó en Babilonia hasta después, cuando la ciudad se empobreció. Refiere también que las jóvenes de edad núbil eran subastadas; ofrecíanse primero las más hermosas y luego se dotaba a las más feas y viejas con los altos precios que se habían pagado por las primeras. Las jóvenes no tenían, pues, derecho a elegir marido. En esto se revela la falta de respeto a la mujer. Pero no es costumbre oriental que una joven tenga voz en la elección de esposo. La circunstancia de dotar las hermosas a las feas revela, en cambio, solicitud para todas. Y en este mismo sentido puede interpretarse otro hecho que refiere Herodoto: que cuando un babilonio caía enfermo, era llevado a una plaza pública, a fin de que cuantos pasaran pudiesen darle consejo. De estos rasgos parece resultar que los babilonios sentían vivamente la comunidad y eran un pueblo pacífico y de buena vecindad.

Esto es todo lo que Herodoto dice de los babilonios. Los judíos y singularmente Daniel son más prolijos. El contacto de Babilonia con los judíos y los egipcios empezó en los tiempos que siguieron a la caída de Sardanápalo, cuando los reinos antes subyugados por los asirios se hicieron independientes. Los judíos sucumbieron a las fuerzas superiores y fueron llevados a Babilonia. Gracias a ellos tenemos noticias exactas sobre el estado de este imperio posterior, de la Babilonia caldea. Hallamos, en efecto, entre los babilonios a los caldeos, pueblo de las montañas que se mezcló con ellos, como los magos entre los medas. Todavía en la Ciropedia, Tigranes presenta a Ciro los caldeos como pueblo de las montañas, y Ciro traba amistad con ellos y los hace sus aliados. Daniel mismo fue gobernador de Babilonia. Sabemos

por él que había en la ciudad una organización de los negocios. Habla de los magos, entre los cuales se distinguen los intérpretes de las escrituras, los adivinos, los astrólogos, los sabios y los caldeos, que explicaban los sueños. Los babilonios no tenían, sin duda, mayores conocimientos astronómicos que aquellos que se pueden alcanzar tras largas y cuidadosas observaciones. Existía entre ellos una era de Nabonasar, su primer rey; pero no entró seguramente en el uso del pueblo. De los relatos de Daniel resulta que la interpretación de los sueños se practicaba allí comúnmente. Lo importante para el hombre era, por lo tanto, lo que pasaba en su interior; no lo externo, como en la India. Por otra parte, los babilonios, como los habitantes de Tiro y de Sidón, son acusados de relajación por los profetas. Los profetas hablan mucho del gran comercio de Babilonia; y también nos ofrecen una imagen sombría de la inmoralidad allí reinante.

La religión era, según las descripciones de los profetas, una idolatría grosera y sensual. En las obras de los profetas se considera el culto de las imágenes en un sentido totalmente externo; pero el espíritu puede adoptar en dicho culto conductas muy diversas. Los chinos, los indios, los griegos, tenían imágenes de sus dioses; también los católicos veneran las imágenes de sus santos. Pero, según todos los indicios, debemos admitir que, en el círculo en que nos encontramos ahora y al que pertenecen, además de Babilonia, las religiones del Asia Menor y de Siria, se practicaba una vulgar idolatría sensual, en la cual se adoraba la Naturaleza como sustancia divina y el culto estaba consagrado a los poderes de la naturaleza, especialmente a la generación. El culto buscaba el deleite, el fausto, el regalo, de que nos hablan los profetas en tremendas descripciones. Pero no podemos admitir, sin más, todo lo que los profetas dicen y debemos achacar buena parte de ello al odio de los judíos, odio motivado por la opresión que los judíos hubieron de sufrir por parte

de aquellos pueblos. Las noticias son, sin embargo, demasiado precisas para poder atribuir la rudeza de los hechos referidos a un mero sentimiento subjetivo. Las referencias son particularmente extensas en el libro de la Sabiduría, que atribuye a los babilonios un verdadero culto de la naturaleza, adorando a Bel, al sol y también a la luna. Pero no sólo se tributaba adoración a estos objetos, sino al poder de la naturaleza en general. Conocemos el culto de Astarté o Cibeles entre estos pueblos. Con este culto se relaciona la adoración a la Diana de Éfeso y a la Venus ciprina, y está averiguado que estos cultos estaban encenagados en una grosera sensualidad. Vemos, pues, en conjunto una gran exuberancia sensual en estas fértiles regiones. Con ella y con el culto licencioso se enlaza el culto cruento, forma especial de la sensualidad. "Cuando celebran días de fiesta obran como furiosos", dice el libro de la Sabiduría (14, 28, cf. también capítulo 13). La religión de la naturaleza tiene, en general, un culto cruel. La naturaleza es lo supremo; el hombre, ente espiritual, no tiene, pues, valor o sólo tiene un valor ínfimo; le es fácil, por tanto, en la embriaguez religiosa, abolir su conciencia, su esencia humana y, en general, el espíritu, identificándose con la naturaleza. Así vemos el culto de Moloch, a quien se sacrificaban niños; vemos a los sacerdotes de Astarté o Cibeles, que se mutilaban (los Galli), a matronas que olvidaban su pudor y a varones que se convertían en eunucos.

Algunos rasgos conocemos que se refieren particularmente a Babilonia. En la historia de Daniel se cuenta que éste fue educado en la corte con los niños que allí servían, sin que nadie exigiera de él nada referente a la participación en las ceremonias religiosas. Se dice, además, que le servían los manjares que él consideraba puros. Su misión consistía, sobre todo, en interpretar los sueños del rey, que quería elevarse sobre la vida sensible por medio de los sueños, considerados como indicaciones de

lo Alto. El rey dice a Daniel: "He visto que tienes el espíritu de los dioses y que hay en ti clarividencia, entendimiento y una alta sabiduría (Dan. 5, 14)". Los otros funcionarios de la corte, queriendo perderle, movieron al rey a dar la orden de que durante treinta días se dirigiesen las oraciones solamente al rey. Pero Daniel, siendo judío, oró a su Dios y fue arrojado por ello a la cueva de los leones. Todo esto revela que no se consideraba como muy importante la adoración de los dioses. No era raro que estos pueblos adorasen al rey como a su Ser supremo. En general, se nota que el vínculo religioso era flojo y que no existía una firme unidad. También sabemos que adoraban las imágenes de los reyes. Para ellos el poder de la naturaleza y el poder del rey (éste como poder espiritual) eran lo supremo. Este culto constituye, frente a la pureza del culto persa, el segundo elemento, la sensualidad grosera sin espíritu.

4. *Media y Persia*

El imperio meda se hizo independiente del asirio por obra de Arbaces, siendo organizado por Deyoces un par de siglos después. Los medas eran, como los persas, un pueblo de montañeses, cuyo territorio se encontraba al sur y suroeste del mar Caspio y se extendía hasta la Armenia. Entre los medas se incluyen también los magos, una de las seis tribus que formaban el pueblo meda, cuyas cualidades capitales eran la barbarie, la rudeza y el valor bélico. En tiempos anteriores estuvieron los medas en guerra con los transoxanos, los seipas o supas (escitas). Su capital Ecbatana fue edificada por Deyoces; éste, según se cuenta, se hizo rey de aquellas tribus, después que se hicieron libres por segunda vez de la dominación asiria, y las movió a construirle y fortificarle una residencia

decorosa. Por lo que a la religión de los medas se refiere, es sabido que los griegos llamaban a todos los sacerdotes orientales magos; por lo cual este nombre resulta completamente impreciso. Pero parece, por todos los indicios, que los magos mantuvieron una relación más estrecha con la religión zenda, pero que ésta, aun habiendo sido guardada y propagada por los magos, sufrió grandes modificaciones al ser adoptada por los distintos pueblos. Jenofonte dice que Ciro fue quien primero sacrificó a Dios a la manera de los magos. Los medas fueron, por consiguiente, un pueblo que sirvió de intermediario en la propagación de la religión zenda.

En la Media no reinaba la misma actividad y riqueza que en Babilonia, ni mucho menos. Los medas eran un pueblo de costumbres sencillas. Los persas se unieron pronto con ellos y bajo Ciro conquistaron la hegemonía sobre ellos. El *pueblo persa* propiamente dicho, que habiendo sojuzgado todo el Asia menor entró en contacto con los griegos, constituye la verdadera cúspide del imperio persa. Los persas están desde muy antiguo en estrecha relación con los medas y el paso de la hegemonía a los persas no constituye una diferencia esencial. Ciro, príncipe de la familia de los Aqueménidas, era a la vez pariente del rey de Media; y los nombres de persas y medas se confunden. No conocemos los límites orientales del imperio persa. Se menciona además un rey de Susa, que habría estado del lado de los babilonios. En todo caso había en la época de Ciro un imperio meda, otro babilónico y otro egipcio, que mantenían entre sí en una especie de relación diplomática. Ciro empezó por hacerse dueño de la Media, cuyo rey era su abuelo. A la cabeza de persas y medas hizo luego la guerra a Lidia y a su rey Creso. Lidia se extendía por Oriente hasta el Halys y también el borde de la costa occidental de Asia Menor, las bellas colonias griegas, le estaban sometidas; existía ya, por lo tanto, un alto grado de cultura, en

el reino de Lidia. El arte y la poesía florecían allí por obra de los griegos. También estas colonias fueron sojuzgadas por los persas. Sabios como Bías, y aun antes Thales les aconsejaron que se reunieran en firme alianza, o abandonaran sus ciudades con sus riquezas, para buscar con sus naves una nueva patria (Bías señalaba Cerdeña). Pero a esta unión no podían llegar aquellas ciudades, que estaban animadas de grandes rivalidades y vivían en continua disensión; y para tomar la heroica resolución de abandonar sus hogares por la libertad, no tenían, en la embriaguez de la abundancia, la energía suficiente. Solo cuando estuvieron a punto de ser sometidas por los persas resolviéronse algunas ciudades a trocar lo cierto por lo incierto conservando así el sumo bien, la libertad.

Los persas y los medas eran todavía entonces pueblos relativamente rudos, como lo prueba la historia de los cazadores escitas, que sacrificaron un joven servidor de Ciaxares, en lugar de la res perseguida, o el cuento de Harpago, que recibió el encargo de matar al niño Ciro. De la guerra contra los lidios dice Herodoto que esta lucha enseñó a los persas a apreciar las comodidades de la vida y la cultura. Herodoto refiere también que ya había habido guerras entre los lidios y los medas, pero que se habían acabado por mediación del rey de Babilonia. Reconócese aquí la existencia de un sistema político formado por los lidios, medas y babilonios; estos habían llegado a preponderar y su hegemonía se extendía hasta el mar Mediterráneo. Ciro se volvió entonces contra Babilonia y la sometió a su imperio, quedando también en posesión de Siria y Palestina. Libró a los judíos del cautiverio y les permitió reconstruir su templo. Por último marchó contra los masagetas, pueblos de las estepas situadas entre el Oxo y el Yaxartes. Herodoto dice de los masagetas que poseían oro y cobre, pero no plata ni hierro. (En los sepulcros de los hunos a orillas del Báltico sólo se encuentra

cobre y no hierro). Ciro halló la muerte entre los masagetas. Fue una muerte ajustada a su destino. La muerte de los héroes, que han hecho época en la historia universal es siempre la que mejor se ajusta a su misión. Ciro murió como guerrero y conquistador; murió cumpliendo su misión, que era la unión del Asia anterior bajo una sola soberanía.

El imperio persa es un imperio en el sentido moderno de esta palabra; es como el antiguo imperio germánico y el gran imperio de Napoleón. Constaba de una multitud de Estados, que aunque dependían de Persia, conservaban su propia individualidad, sus costumbres y derechos. Las leyes generales, a que todos ellos estaban sometidos, no causaban perjuicio a sus situaciones particulares; es más, incluso las protegían y guardaban, de suerte que cada uno de los pueblos que constituían el todo, tenía su propia forma de gobierno. El Asia anterior quedó, pues, reunida bajo una soberanía suprema, cuyo centro formaban los persas. Los restantes pueblos conservaron sus peculiaridades; no se fundieron en uno solo y formaron más bien un nudo que una figura única. Así como la luz lo ilumina todo, dando a cada cosa una vida peculiar, así la dominación persa se extendió sobre una multitud de naciones, sin quitar a ninguna su carácter propio. Algunas tenían incluso sus leyes; todas, su lenguaje, sus armas, su modo de vivir, sus costumbres, en suma, la peculiar autonomía que Ciro concedió a los judíos. Esta autonomía se desenvolvió tranquilamente bajo la luz general. Los príncipes siguieron en posesión de su trono; más aun, sus reinos aumentaron mediante donaciones. Los pueblos tenían únicamente el deber de realizar ciertas prestaciones, aunque éstas no representaban un verdadero tributo, sino que consistían en la entrega de productos del país. Darío Longimano fue el primero en cobrar un tributo propiamente dicho. La mucha libertad de que estos pueblos gozaron bajo la dominación persa, fue la razón por la

cual algunos de ellos se defendieron tan valerosamente contra Alejandro Magno.

El imperio persa contiene los tres elementos geográficos que hemos distinguido anteriormente. Las mesetas de Persia y Media, los valles del Éufrates y el Tigris, cuyos habitantes convivieron en una elevada cultura; Egipto, valle del Nilo, donde florecían la agricultura, la industria y las ciencias, y por último, el tercer elemento, las naciones que gustan de lanzarse a los peligros del mar, los sirios, los fenicios, los habitantes de las colonias griegas, los Estados litorales griegos del Asia Menor. Persia reunía, por lo tanto, los tres principios naturales, mientras que la China y la India han permanecido ajenas al mar. El elemento de la agricultura se desarrolla, principalmente, en la exuberante llanura, situada entre el Éufrates y el Tigris. No existe aquí ni la totalidad sustancial de China ni el carácter indio, en quien domina una y la misma anarquía de la arbitrariedad. Cuando llegaron a la China los pueblos de las montañas perdieron su principio natural; en la India, los mahometanos se han asimilado el carácter indio. La grandeza del imperio persa consiste en ofrecernos el espectáculo de una confederación de pueblos; las satrapías conservan las peculiaridades de los distintos pueblos, dejando a cada parte su propia figura y concentrándose todas en un punto. A orillas del Mediterráneo es esto particularmente visible entre los judíos; los cuales están aferrados a una rígida individualidad, a una naturaleza muy determinada, y, sin embargo, sufren de una completa incompatibilidad mutua, en los más diversos aspectos. Aquí, pues, no era posible otro vínculo que el de un poder férreo; y de esta suerte la dominación persa fue para los judíos un beneficio; puso freno a la crueldad y ferocidad con que los pueblos se destruían y de que el libro de los Reyes y el libro de Samuel dan sobrado testimonio. Las lamentaciones e imprecaciones de los profetas sobre el estado

anterior a la conquista, las explosiones de odio terrible contra los pueblos circunvecinos, revelan la miseria, la maldad, la desolación, así como la felicidad, que Ciro trajo al Asia anterior. Es evidente que el mayor beneficio para estos pueblos fue que Ciro los reuniese bajo su soberanía. Más tarde aparece entre los judíos, en lugar de este poder aglutinante, el fanatismo, que engendra el extremo opuesto, la completa destrucción de todas las individualidades. Pero este principio, en el que todo queda igualado, se muestra incapaz de dar forma a un sistema político racional. No les fue dado a los asiáticos unir la independencia, la libertad, la sólida fuerza del espíritu, con la cultura, el interés por los diversos trabajos y el conocimiento de las comodidades. El espíritu bélico consiste en la ferocidad de las costumbres; no es el tranquilo espíritu del orden; y cuando el espíritu se abre a variados intereses, pronto degenera en la relajación, haciendo a los hombres siervos de una enervada sensualidad.

En el poderoso imperio universal los persas mismos constituyen tan sólo el núcleo que ejerce la dominación sobre los demás pueblos. Libre pueblo montañés y nómada, permaneció en sus montañas aun después de haber alcanzado la dominación sobre comarcas más ricas, más cultas y más fértiles, poniendo sólo un pie en los territorios conquistados. Análogamente, los mandchúes dominan hoy sobre China, pero se mantienen a distancia, como demuestra el hecho de que el emperador deba trasponer una vez al año la gran muralla. Una cosa análoga sucede también con la dominación inglesa en la India; los ingleses, para no entumecerse, para no sumergirse en el principio indio, conservan las raíces adheridas a la tierra de Europa. Del mismo modo los persas no se han confundido con los habitantes de los países conquistados. Mas por otro lado tampoco han hecho de ellos esclavos, como vemos en otras partes. Los persas han seguido viviendo con arreglo a las costumbres de un sen-

cillo pueblo montañés, mientras ejercían la dominación sobre gigantescos territorios conquistados. Los sátrapas conservaban las costumbres de sus pueblos (Cic. *De divin.* I, 49). No obstante, los persas acabaron por contagiarse del lujo de los otros pueblos del Asia anterior. Jenofonte aduce como prueba de ello que habían empezado a escupir y a sonarse, cosa que no hacían anteriormente. En la tierra persa el rey era un amigo entre amigos, un igual entre sus iguales, pero fuera de ella era el Señor a quien todos están sometidos y a quien todos profesan el homenaje del tributo. Fieles a la religión zenda, los persas practicaban la pureza y el culto puro de Ormuz. Los sepulcros de los reyes estaban en la Persia propiamente dicha y allí visitaba el rey en ocasiones a sus compatriotas, con quienes vivía en una relación de gran sencillez. Les llevaba presentes, al paso que en todas las demás naciones eran éstas las que debían hacer presentes al rey.

Descúbrese en los persas cierta audacia, cierta grandeza, que, sin embargo, es sólo una costumbre y puede coexistir con la barbarie; de tal suerte, que al sobrevenir una mayor diversidad se disuelve en relajada molicie. Una gran disciplina reinaba en el ejército. Los persas eran valientes. Lo han demostrado bajo Ciro en sus luchas con los griegos. Pero de acuerdo con las costumbres de un pueblo nómada, no vivían en continuo ejercicio bélico. En la corte del monarca había una división de caballería persa, que constituía el núcleo del ejército. Esta división tomaba las comidas en común y estaba muy bien disciplinada. Las provincias proveían a su sostenimiento, enviando cada satrapía el sustento de cuatro meses. Jenofonte refiere que en una fiesta el rey salió de su palacio al frente de todos sus caballeros. Eran éstos célebres por su valentía y los griegos reconocieron con respeto su denuedo en las guerras médicas. Cuando se movilizaba el ejército persa se empezaba por hacer un llamamiento a todos los pueblos de Asia. Reunidos los guerreros, emprendíase la mar-

cha con esa agitación y desorden que constituía el rasgo peculiar de los persas. Así fue la expedición a Egipto, a Escitia, a Tracia y, por último, a Grecia, donde este enorme poder había de ser quebrantado. Estas marchas casi parecían una emigración de pueblos. Las familias seguían al ejército. Los distintos pueblos manifestaban su individualidad en el armamento y se empujaban en tropel unos a otros. Cada uno tenía su orden y su modo de combatir. Herodoto, al describir el gran desfile de naciones que seguían a Jerjes (se dice que fueron con él dos millones de hombres) traza un brillante cuadro de esta variedad; pero como estos pueblos se hallaban tan desigualmente disciplinados y eran tan distintos en fortaleza y valentía, se comprende fácilmente que los pequeños ejércitos de los griegos, disciplinados, animados de un gran espíritu y bien dirigidos, pudieran resistir a aquellas inmensas pero desordenadas fuerzas.

Herodoto habla con respeto de la *religión* de los persas. Sacrificaban a Militta y a Mithra. Adoraban los astros como manifestaciones de la luz y unían con ésta el concepto del bien. No tenían ídolos y los destruían gustosos donde los encontraban. Los persas, dice Herodoto, no podían tener ídolos porque se burlaban de las representaciones antropomórficas de los dioses. Pero toleraban todas las religiones. Encontramos, sin embargo, algunos estallidos de cólera contra la idolatría. Algunos templos griegos fueron destruidos y las imágenes de los dioses destrozadas. Los persas no debían practicar el culto de la naturaleza, puesto que Ciro castigó a un río y Jerjes al Helesponto. No se sabe exactamente cómo la religión del pueblo zenda se introdujo entre los persas, a no ser por la noticia ya citada de que Ciro propagó en su pueblo la religión de los magos.

La *Ciropedia* de Jenofonte es, sin duda, una novela; no obstante, sus rasgos generales corresponden a los hechos. El rey de los persas, llamado por los griegos el gran rey, era considerado

como el señor de toda propiedad. La educación de los príncipes, en particular la de los herederos del trono, era sumamente cuidadosa. Los hijos del rey permanecían hasta los siete años entre las mujeres (guardadas por eunucos) y no comparecían ante la vista del soberano. La verdadera educación persa comenzaba a los siete años. Se los instruía en la caza, en la equitación, en el manejo del arco, etc., y se los acostumbraba a decir la verdad. Debían recorrer el ciclo de la iniciación mágica; en cierta ocasión, se dice que el príncipe había sido iniciado en la magia de Zoroastro. Cuatro persas de la más alta nobleza eran los encargados de la educación del príncipe. Los grandes, en general, formaban una especie de Dieta. Entre ellos se encontraban también algunos magos. Eran hombres libres, llenos de noble lealtad y patriotismo. Encontramos indicios de que la administración reproducía el reino de la luz. El número siete aparece con frecuencia cuando se habla de los jueces del imperio. Los siete grandes que rodean al rey se presentan como la imagen de los Amschaspand, que rodean a Ormuz. Cuando el falso Smerdis, un mago que se hizo pasar por hermano del difunto rey Cambises, fue desenmascarado, reuniéronse en consejo para decidir la forma de gobierno que verdaderamente resultaba la mejor. Sin pasión ni ambición, coincidieron en que sólo la monarquía era conveniente para el imperio persa. El sol y el caballo que le saludó el primero con sus relinchos señalaron a Darío por sucesor.

Dada la magnitud del imperio persa, las provincias necesitaban ser gobernadas por virreyes, llamados sátrapas. Mientras los grandes estaban dedicados al servicio del Estado, de tal manera que la conservación de éste era para ellos más que sus propios fines egoístas, los sátrapas, en cambio, manifestaban con frecuencia gran arbitrariedad en las provincias de su mando y odios y envidias recíprocos, que condujeron a frecuentes disensiones y causaron muchos males. Los sátrapas eran

superintendentes al servicio del rey. Todas las tierras y todas las aguas pertenecían al gran rey de los persas; Darío Hystaspes y Jerjes exigieron de los griegos la tierra y el agua. Pero el rey era solamente el dueño abstracto de todo. Ya hemos visto cómo dejaba habitualmente a los reyes y pueblos conquistados sus condiciones peculiares. El país era del rey, pero su disfrute seguía perteneciendo a los pueblos, cuyas prestaciones consistían en ayudar al sostenimiento de la corte y de los sátrapas y en hacer entrega de lo más precioso que tuvieran. Los tributos uniformes no aparecieron hasta el reinado de Darío Hystaspes. Las provincias tenían que proveer, como queda dicho, al sostenimiento de la caballería persa, que guarnecía el centro del imperio. Babilonia debía contribuir con una tercera parte a este sostenimiento, lo que demuestra que era la provincia más rica. Sobre esto, todos los pueblos estaban obligados a dar lo más exquisito de sus productos peculiares. La Arabia daba incienso, la Siria púrpura, etc. Cuando el rey recorría el imperio, debían serle ofrendados también presentes; la magnitud de estos dones revela la riqueza de las provincias, que no eran esquilmadas por los persas.

Los persas han practicado siempre la tolerancia, como servidores de la luz. Su dominación no fue opresora en ningún aspecto, ni en el temporal, ni en el religioso. La historia de Darío Hystaspes que Horodoto refiere, en oposición a Cambises, atestigua que los persas tenían conciencia de esta tolerancia. Darío preguntó a los griegos si querían comerse a sus padres muertos; a los callatios (una tribu india) les preguntó si no querrían incinerarlos. Aquellos rechazaron con horror lo que éstos practicaban con celo. Enseguida Darío recomendó a todos la tolerancia (Herodoto, III, 38).

El sano vigor de los pueblos montañeses alienta entre los persas. Al conceder a los pueblos subyugados el ejercicio de sus

peculiaridades, este vigor se manifiesta en una conducta noble y bella. Pero dura poco en tal pureza; no puede resistir a la licencia asiática. El sencillo espíritu persa se sumergió de pronto en los excesos asiáticos, rompiendo todos los frenos. El espíritu de la luz no era fanático y sólo el fanatismo hubiera podido resistir a la exuberancia; pero entonces no se hubiese manifestado noble y tolerante. Los persas perdieron, pues, pronto su carácter puro. No tenían talento político bastante para mantener unidos a la multitud de pueblos conquistados. Se encontraron con una infinita diversidad, y no como los mandchúes, con un estado ya formado, que hubieran podido hacer suyo. Por eso hubieron de permanecer en mera relación de dominio frente a los pueblos conquistados, y siguieron siendo un pueblo aparte, separado, frente a esta diversidad. Considerábanse, según parece, como un pueblo cerrado, que no tenía con los demás pueblos otra relación que la del dominio. El mando de los persas fue, en suma, suave, salvo casos aislados de violencia, debidos a la arbitrariedad de algunos funcionarios. No introdujeron su principio en los pueblos conquistados; no formaron un todo; constituyeron una soberanía por agregación de infinitas individualidades. Herodoto refiere que, a la caída de los magos, en el consejo de los siete grandes Olanes propuso una democracia; Megabyzos, una aristocracia, y Darío una monarquía; lo cual revela claramente que ninguno tomaba en consideración el imperio sobre tantos pueblos, sino que todos se preocupaban exclusivamente de los persas. No existía comunidad de leyes y de derechos en esta multitud de pueblos; ni los persas actuaban como funcionarios en ellos, sino que se limitaban a cobrar el tributo y a exigir los servicios militares. La dominación persa no adquirió verdadera e íntima legitimidad entre estos pueblos, porque no los organizó. Los persas siguieron siendo los señores abstractos y esto trajo necesariamente consigo la violencia, la injusticia y la

opresión, lo cual acarreó a su vez la debilitación del poder persa, que sucumbió, al fin, en el choque con los griegos. El encuentro de ambos pueblos, la época de las guerras llamadas médicas por Herodoto, queda mencionado aquí brevemente; constituye la transición histórica del mundo oriental al mundo griego.

IV

Asia Occidental

1. *Los fenicios*

En la costa del Asia anterior encontramos un nuevo elemento, que también fue incorporado al imperio persa. El espíritu empieza aquí a elevarse y adquirir conciencia. Este territorio encierra los mayores contrastes y pueblos del más diverso carácter; basta recordar a los fenicios y a los judíos. La posesión de estos países fue de singular importancia para el imperio persa; cuando el ejército persa partía para una gran empresa, lo hacía acompañado de barcos de guerra fenicios y griegos, pertenecientes éstos a las colonias del Asia menor.

La costa fenicia es una franja muy estrecha, que con frecuencia no tiene más de dos leguas de anchura. A su espalda está la alta cordillera del Líbano, que la aísla y protege contra los movimientos del interior. A lo largo de la costa había un rosario de grandes y ricas ciudades: Tiro, Sidón, Biblos, Beritos, Askalón, en las cuales aparece el comercio, en su peculiaridad, aislado, no como un momento del Estado, sino abstracto para sí. Eran éstos puros pueblos comerciantes, que traficaban con los productos indígenas y exóticos. Este comercio se extendía por el interior de Asia y llegaba incluso hasta el Mar Rojo. Pero su dirección capital fue el mar Mediterráneo, llegando por él hasta el extremo Occidente. En lo que llevamos visto de la his-

toria universal predomina lo natural. A partir de ahora empieza a ganar importancia *el principio del mar*, el apartamiento y desvío de lo natural. La Siria alcanzó pronto una elevada cultura, gracias al comercio con tantas naciones. Aparecen, en particular, los *fenicios* como un pueblo muy inventivo, que crearon muchas artes y descubrieron la transformación de las más diversas materias primas. Descubrimientos muy importantes, como el de la púrpura y el del cristal hicieron los fenicios, que llevaron a cabo los más artísticos trabajos en metales y piedras preciosas. La escritura tuvo aquí su primer desarrollo; pues la escritura presupone un vasto comercio y su necesidad aparece muy pronto al desarrollarse el comercio con distintos pueblos. No cabe admitir un tráfico intenso en los pueblos que se contentan con los jeroglíficos (*Lord Macartney* ha observado que en Cantón los propios chinos sienten la necesidad de una escritura más fácil).

Lo que distingue a los fenicios son sus vastas y audaces navegaciones por el mar. Los fenicios fundaron colonias en todas las costas y en las islas del Mediterráneo. Descubrieron las comarcas de Occidente, navegaron por el océano Atlántico, doblaron las costas del África, a partir del Golfo Pérsico y llegaron hasta las Islas Británicas, de donde traían el estaño, y hasta el mar Báltico, de donde traían el ámbar. Se establecieron en Chipre y Creta, en Rodas y Cerdeña; beneficiaron las minas de oro de Thasos, isla alejada de Fenicia, y las minas de plata del Sur y Suroeste de España, donde fundaron Málaga, Sevilla y Cádiz. Desde aquí pasaron a África y fundaron las colonias de Utica y Cartago. Un principio totalmente nuevo aparece, pues, ahora. Cesan la inactividad y el mero valor salvaje y nacen en su lugar la actividad de la industria y el valor reflexivo, que no se limita a la osadía de lanzarse al mar, sino que también excogita los medios de vencer las dificultades. Todo se funda aquí sobre la actividad del hombre, sobre su audacia y su inteligencia; el

hombre se propone esos fines. Lo primero es aquí la voluntad y la actividad humana, no la naturaleza benévola. La inteligencia es aquí la valentía; el talento es mejor que el mero coraje natural.

Hay aquí, por consiguiente, un rasgo que no ha sido perceptible en Asia, hasta ahora. El hombre, confiando en sí mismo, afronta ahora la naturaleza y se hace dueño del poder natural más formidable, del mar. Entre los fenicios vemos, por primera vez, la osadía que se lanza a recorrer el mar y la industria, que transforma de múltiples modos los objetos de la naturaleza, para uso y ornato del hombre. En el ánimo audaz del marino se echa de ver el principio, según el cual el hombre debe confiar en sí mismo y obrar por sí mismo y el individuo debe dar a su persona la forma que exige su esencia. Los babilonios y los nómadas dependen del suelo, que está fijo, y del curso del año y del sol, que determina la subsistencia toda del hombre; esto sucede también en Egipto. El alma dura del marino confía en la suerte, en el acaso. El mar es el elemento inconstante, donde los hombres se ven atenidos a su inteligencia, obligados a estar siempre alerta, a tener siempre abiertos los ojos y dispuesto el corazón. Este es un principio totalmente distinto del que consiste en recibirlo todo de la bondadosa naturaleza. Para la industria, la naturaleza cesa de ser un poder y es tratada explícitamente como algo sometido, como algo a que el hombre da una forma adecuada a sus fines, como algo a que el hombre imprime el sello de su actividad. El respeto a la naturaleza desaparece ante la confianza del hombre en sí mismo, ante la inteligencia que sabe dominar la naturaleza.

La vida entera se consagra a las artes, y a la navegación del mar peligroso. El denuedo de la inteligencia humana, no el coraje como tal, sino la audacia del propio talento, constituye aquí lo supremo.

En esta consideración no importan las particularidades externas. Lo importante es la acción del hombre, su audacia,

su inteligencia, en las cuales están sus fines. El hombre se eleva sobre la naturaleza y la sensibilidad. Los medios contradicen al deleite; el trabajo, al convertirse en riesgo, pone en el juego los fines mismos, implica la liberación de los fines. Aquí se libra el hombre del temor al mundo de la naturaleza, es decir, adquiere algo que resulta incompatible con el culto que el Asia profesa a la naturaleza. El hombre, que se arroja a tales peligros, se emancipa de la naturaleza y de su culto, tiránico, terrífico e irracional. La *religión* de estos pueblos procede inmediatamente de este hecho.

2. *La religión siria*

Lo primero que debemos indicar aquí es que, según el testimonio de Herodoto, los tirios adoraban a *Hércules*, el cual había pasado por lo tanto de Egipto a Tiro. Si este Hércules no es la divinidad griega, debe de ser por lo menos una deidad que coincide aproximadamente con el concepto de la griega. Ahora bien, Hércules significa el hombre que se ha elevado hasta la divinidad por su virtud y su valor. La base de esta figura es sin duda la representación del sol; sus doce trabajos corresponden a los doce meses del año. Pero esta base se halla definida aquí por su sentido único y por la individualidad de lo que en Hércules es verdaderamente característico. Hércules es la representación de la inteligencia humana, del esfuerzo, del coraje, del valor, de la humanidad, de la actividad concreta. Es, por lo tanto, perfectamente explicable que Hércules haya sido la divinidad capital de los tirios.

Un segundo elemento, en la religión de estos pueblos, es el culto de *Adonis*, que era profesado principalmente en Biblos; pero también se encuentran las mismas representaciones en las otras ciudades del Asia anterior. En ellas vemos generalmente la

naturaleza adorada bajo los nombres de Astarté, Cibeles, etcétera. Este culto era, como ya hemos dicho, muy sensual y licencioso; pero no frío y muerto como el indio, sino entusiástico en sus agitadas fiestas. Entre los indios lo que da valor al hombre es la muerte del espíritu. En esta religión encontramos el elemento del entusiasmo, que llega incluso a la licencia y puede llamarse orgiástico; pero implica una elevación sobre lo finito, en la cual, al contrario de lo que sucede en la India, se conserva íntegra la conciencia. *El elemento del dolor* aparece en todos estos cultos. Entre los indios este elemento no existe por sí mismo, no es una conciencia del dolor, considerado como algo divino. El indio se sacrifica, para elevarse hasta el vacío. En Siria vemos que el dolor forma parte del culto divino mediante el cual el hombre busca su satisfacción.

El culto de Adonis o Atys (Adonai=el Señor), que los ptolomeos celebran con gran pompa en Egipto, se explica en el *Libro de la Sabiduría* (13, 14 y ss.) de la manera siguiente: "Los ídolos no existieron desde un principio, sino que fueron creados por la vanagloria de los hombres, porque éstos gozan de corta vida. Un padre, que padeció la pena y el dolor de que su hijo le fuera arrebatado prematuramente (Adonis), mandó hacer una imagen de él y empezó a tenerlo por dios, siendo sólo un hombre muerto; y fundó un culto y sacrificios entre los suyos". Las fiestas de Adonis, análogas al culto de Osiris, eran las fiestas de su muerte, unos funerales donde las mujeres prorrumpían en las más desenfrenadas lamentaciones por el dios perdido. Este rasgo es extraño al puro espíritu oriental. Los indios se torturan sin quejarse; sus mujeres se queman sin dolor, la elevación es allí el heroísmo del embotamiento. Las mujeres se arrojan sin un lamento al río y los hombres, fértiles en imaginar torturas, se imponen los más espantosos tormentos, entregándose a la muerte para extinguir la conciencia en una intuición vacía y abs-

tracta. Pero aquí el humano dolor se convierte en un elemento del culto, en un elemento de la religión; el hombre siente su propia subjetividad en el dolor, debe y puede en el dolor conocerse y hacerse presente a sí mismo. Las lamentaciones implican que lo negativo no debe ser; por lo tanto, no tendrían sentido entre los indios, puesto que en la India lo negativo debe ser. Entre los fenicios el dolor recibe la debida honra; el hombre se siente a sí mismo en el dolor y debe tener este sentimiento y estar en el presente ante sí mismo. Esto es humano. La afirmación infinita se halla contenida en el sentimiento de la negación.

La determinación que aquí se atribuye a la Divinidad es la determinación de lo negativo, de la muerte. Lo negativo, la muerte, es aquí una determinación inmanente de lo divino. Dios muere. El Cristianismo ha concebido este pensamiento mucho más profundamente. Entre los parsis reina la antítesis de la luz y las tinieblas, una lucha sin fin. Aquí vemos lo afirmativo y lo negativo reunidos en el objeto absoluto. Lo negativo es aun, sin duda, lo negativo natural, la muerte, lo absolutamente negativo. Pero esta reunión es importante, pues cuando lo divino es considerado como espíritu, cuando el espíritu empieza a ser consciente para el hombre, como lo verdadero, el objeto espiritual tiene que ser un objeto verdaderamente concreto, cosa que no es sino cuando contiene el elemento de la diferencia. Anteriormente el hombre se limita a decir: Dios es el Creador, la sabiduría, el poder. Estos, empero, son determinados predicados, que forman una unidad, de suerte que la esencia de Dios sigue siendo unidad sustancial abstracta. La diferencia como tal no constituye todavía un momento de la unidad sustancial.

En las fiestas de Adonis, en la lamentación como culto, asciende a la conciencia lo que es esencial para la determinación concreta. Adonis es un joven arrebatado a sus padres por una

muerte prematura –rasgo esencial por el cual esta representación queda diferenciada del culto de los antepasados entre los chinos–. Los padres, en efecto, han cumplido su misión, han pagado a la naturaleza su tributo normal. Pero un joven, que muere, no ha alcanzado su destino y hay en su muerte algo que no debe ser. La muerte de los padres provoca también dolor; pero no es un dolor tan grande. Aquí, por el contrario, la muerte es concebida como una contradicción; el pensamiento tiene conciencia de esta contradicción y, por tanto se representa, aunque de un modo sensible todavía, la absoluta negatividad.

Y lo profundo es precisamente esto: que en Dios mismo es intuido lo negativo, la contradicción, y, que el culto encierra ambos momentos, el dolor por el dios perdido y la alegría por el dios recobrado. La vida recibe aquí de nuevo su valor. Se dispone aquí un dolor universal; pues la muerte se hace inmanente a lo divino y Dios muere. Lo negativo sigue siendo aquí, sin duda, lo natural; pero al ser considerado como muerte de Dios, deja de ser la limitación de un ente finito y se convierte en la pura negatividad misma. Lo negativo mismo es un momento de Dios; lo natural, la muerte, cuyo culto es el dolor, son momentos del Dios. La entrada de lo concreto en la conciencia tiene, pues, lugar en las fiestas de la muerte de Adonis y de su resurrección.

3. *Los israelitas*

El segundo momento en el litoral del Asia anterior es la concepción religiosa de los judíos. Volvemos a hallar entre los judíos un libro originario y fundamental, el Antiguo Testamento, en el cual tenemos la intuición exacta de su espíritu. El principio judío se opone al fenicio. Ya hemos visto que éste adora algo espiritual,

pero en una forma muy limitada. El principio judío se opone al fenicio en el sentido de que el elemento espiritual se halla en él totalmente purificado y el contenido del pensamiento, el ser que se piensa a sí mismo, el Dios uno, llega a la conciencia como el Dios puro y uno. Cabría ver el principio de este Dios uno en el alma cósmica del indio, en ese Brahma en que el indio se convierte; pero éste es tan solo el fundamento real, el ser universal de la naturaleza, y Brahma constituye la elevación hasta la abstracción, pero sin llegar a ser objeto de la conciencia. En la religión judía Dios es concebido como el pensamiento puro; aquí la luz de los persas, la unidad física exterior, ha florecido por vez primera en forma de pensamiento; aquí la pura unidad natural, tal como fuera concebida por los persas, aparece limpia de todo elemento natural. Lo espiritual se desarrolla en su determinación extrema frente a la naturaleza, en la cual el espíritu no es libre.

Esta es la cumbre, el ápice, que por un lado pertenece todavía al Oriente y por otro lado rebasa ya los límites de lo oriental. Asistimos aquí a la transformación del principio oriental. El oriental considera la naturaleza como lo primero; para los judíos, a la inversa, el espíritu es lo primero. Aquí la fe es pensamiento, pues en lo que se sabe se cree. Lo natural, en cambio, queda rebajado hasta convenirse en algo puramente externo; la Divinidad está despojada de todo ese envoltorio natural, con que la vemos maculada todavía entre los griegos. Empieza aquí la prosa de la naturaleza; esto es, la naturaleza empieza a ser concebida como finita, sin mezclarse con lo que es superior a ella. El sol, por ejemplo, es considerado meramente como sol y no también como algo superior. La naturaleza aparece sometida a la Divinidad, sirviendo para glorificarla. Entramos en un círculo puro y homogéneo de la concepción del universo.

Al separarse lo espiritual de lo natural, de lo sensible e inmediato, al establecerse la diferencia entre lo natural y lo espiri-

tual, quedando lo natural rebajado hasta convertirse en algo exterior, surge la desdivinización de la naturaleza. La verdad de la naturaleza consiste en ser lo exterior, frente al espíritu. La verdad es entonces que la Idea sigue siendo Idea, aunque realizada en lo externo. La primera conciliación del espíritu con la naturaleza es aquella en que el espíritu se halla aún confundido con la naturaleza, sumido en ella, y significa entonces inferioridad, degradación del espíritu, como hemos visto. Aquí, por el contrario, la naturaleza desciende hasta convertirse en algo exterior. Esta es propiamente la verdad de la naturaleza, pues sólo más tarde puede la Idea llegar a la conciliación en esta su exterioridad; la primera expresión del espíritu será contraria a la naturaleza, pues el espíritu, que estaba degradado hasta ahora, recobra ahora su dignidad, al par que la naturaleza es reducida a su justo puesto. La naturaleza es exterior a sí misma. En relación con esto se halla el hecho de ser creada, de ser una cosa puesta. Así es la naturaleza lo que es para el espíritu. Esta representación de que la naturaleza es una criatura y de que Dios es el señor y creador de todos los hombres y de la naturaleza entera, al mismo tiempo que la realidad absoluta, esta representación, digo, pone la base de una nueva relación entre la Divinidad y la naturaleza, establece la *sublimidad* de Dios. Encontramos aquí las descripciones de la magnificencia y esplendor de Dios, para quien la naturaleza es un ornamento, una esclava. Esta es verdadera sublimidad, una sublimidad completamente extraña a la concepción india, cuya confusa elevación se pierde en lo desmesurado, monstruoso y grotesco.

Definido el verdadero Dios como un ser que existe para el pensamiento, surgen los deberes del hombre como *ser moral*. Encontramos aquí la diferencia entre el bien y el mal. Una moralidad superior aparece aquí. Lo inmoral, lo sensual, no goza ya aquí del privilegio de que goza cuando el hombre es

considerado como un ser meramente sensible. Ahora ya pueden aparecer esos principios de la conducta que tiene su origen en el pensamiento, en lo universal, esos principios del verdadero derecho y la verdadera moralidad. Lo Uno, el espíritu, lo no sensible, es la verdad; el pensamiento es libre por sí. El hombre sirve a Dios haciendo el bien y en hacer el bien consisten los caminos del Señor. El bien trae consigo la dicha, la vida y la prosperidad temporal como recompensa. Pues está escrito; haz el bien para que vivas largo tiempo sobre la tierra. Con esto aparece por primera vez una verdadera concepción *histórica*; lo natural, el pecado, queda puesto en su lugar, concebido en su forma finita, y así se logra el principio histórico, una prosa que puede considerarse como prosa objetiva, pero también de nuevo como poesía. Los objetos son exteriores; ésta es la primera diferencia, que consiste en que las cosas naturales son exteriores con respecto al espíritu y en que los hombres, como seres limitados, son en su actividad distintos de lo infinito. Los hombres son considerados como individuos, no como encarnaciones de Dios; el sol es el sol, las montañas son las montañas y no objetos dotados de espíritu y voluntad. Por eso aquí tenemos sobre los patriarcas relatos de un carácter completamente ingenuo, sencillo y prosaico, de un carácter que las narraciones indias nunca podrían tener.

Lo espiritual es, pues, conocido de un modo absoluto, en su determinación extrema de pensamiento puro. Este principio se contrapone a la unidad asiática de la naturaleza con el espíritu. En Asia, el espíritu no es libre, sino que permanece sumido en la naturaleza. Puede decirse, sin duda, que el puro Brahma tiene el mismo contenido que el Dios de los judíos; pero Brahma no se hace objeto, sino que existe tan sólo en la decadencia y muerte del sujeto. El judaísmo es el punto en que se verifica la ruptura entre Oriente y Occidente y en que el espíritu desciende dentro

de sí mismo, se aprehende en su profundidad, alcanzando el fundamento abstracto y espiritual de lo verdadero.

Este segundo Oriente, este segundo orto del sol es –si se considera con más exactitud– la unidad exclusiva; de manera que la relación entre el hombre y esta unidad, o sea la religión, encierra necesariamente la nota del *exclusivismo.* Los israelitas han adorado a Dios en espíritu y en verdad; pero todavía en sentido abstracto, no en el espíritu concreto del conocimiento de un Dios uno y trino. Reina aquí el pensamiento puro abstracto y no el concreto. El principio espiritual resulta todavía parcial y aislado; todavía no es el pensamiento libre en sí y por sí, sino que está unido con la localidad. Este elemento implica que el hombre ha de proponerse aún problemas enteramente distintos.

Dios es concebido como espíritu; pero lo es como el uno a quien se adjudican múltiples predicados. Mas esto no basta a determinar la espiritualidad. A los israelitas les falta la concepción de Dios como el espíritu concreto en sí. Así se explica el particularismo de esta religión, a saber: que este pueblo sea el único que tenga la conciencia de esta unidad de Dios. Sabe que este Dios ha creado el mundo entero y es la eficiencia ilimitada. La existencia de otros dioses queda excluida por la unidad de Dios. Ahora bien, este Dios único es adorado exclusivamente por el pueblo de Israel; y, por consiguiente, sólo este pueblo es conocido y reconocido por ese Dios uno, de suerte que el amor de ese Dios actúa solamente sobre la nación judía, sobre una familia natural. En la representación de los judíos, Jehová es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el que les mandó salir de Egipto y les dio la tierra de Canaán. El Dios del pueblo judío es solamente el Dios de Abraham y de su descendencia. La individualidad nacional y un culto local particular van unidos a la representación de ese Dios. Todos los demás dioses son

falsos frente a este Dios y esta distinción entre verdadero y falso está tomada en sentido enteramente abstracto. Los demás dioses no son reconocidos como tales dioses; y, con razón, lo mismo que en el cristianismo. Pero el exclusivismo llega aquí al punto de que la adoración de semejantes dioses es considerada como oscuras tinieblas y no como crepúsculo iluminado por destellos de luz. Semejantes abstracciones no existen, empero, en el mundo espiritual, donde el pensamiento, la actividad espiritual y, por consiguiente, la religión es algo en sí afirmativo, y lo afirmativo del espíritu, en general, está contenido, está incluso en un fundamento abstracto. La religión y el espíritu de un pueblo son siempre algo espiritual y, por muy extraviados que estén, siempre tienen algo de afirmativo, siempre tienen algo de verdad, una verdad abstracta y empequeñecida, pero al fin verdad. La presencia divina, una relación de amor divino, existe, por lo tanto, en toda religión; y la misión de toda filosofía de la historia universal consiste en descubrir hasta en las religiones más rudimentarias la forma de espiritualidad contenida en ellas.

Sin duda, no debemos decir toda religión es igualmente buena, por ser religión. Así se expresa la ignavia de nuestros tiempos, que equipara todas las formas de la piedad, sin dar importancia al contenido. Pero el contenido objetivo no es, en modo alguno, indiferente. La religión, como conducta subjetiva, se rige por el contenida objetivo, y el valor de la religión depende de su contenido, de la conciencia vinculada a ella. Ahora bien, a la religión del Dios uno va unido ese exclusivismo abstracto que hemos señalado.

Por consiguiente, en este pueblo, la relación con el pensamiento puro es el *servicio riguroso*. El sujeto concreto no es libre, porque lo absoluto mismo no está concebido como espíritu concreto, porque el espíritu aparece aún como inespiritual. Es cierto que aquí vemos ya la interioridad, el corazón puro, la

penitencia, la oración. Pero el sujeto singular y concreto no se ha hecho objetivo en lo absoluto y, por lo tanto, permanece rigurosamente ligado a la observancia de las ceremonias y del derecho, cuyo fondo es precisamente la libertad pura como libertad abstracta. Los judíos deben lo que son al Dios uno; por eso el sujeto no tiene libertad para sí mismo. Spinoza considera el código de Moisés como un castigo, como una disciplina impuesta por Dios a los judíos. El sujeto no llega nunca a la conciencia de su autonomía. Por esta razón no encontramos entre los judíos la creencia en la inmortalidad del alma, pues entre ellos el sujeto no existe en sí y para sí. Pero si el sujeto no tiene valor en el judaísmo, la familia, en cambio, es independiente: pues el servicio de Jehová se halla ligado a la familia, y ésta es, por consiguiente, lo sustancial. El Estado, en cambio, no concuerda con el principio judío y es extraño a la legislación de Moisés.

En la *historia* de los judíos vemos primeramente cómo del estado patriarcal y pasando por la servidumbre en Egipto, llega el pueblo a la vida sedentaria y agrícola. Las narraciones sobre los patriarcas son muy atractivas por su ingenuidad. La historia judía tiene, en general, rasgos de grandeza. Adolece de la mácula que sobre ella vierten la fanática exclusión de las otras naciones y de los espíritus de los otros pueblos y el odio contra éstos. El pueblo judío se consideraba como altamente privilegiado, por su riguroso culto al Dios uno, frente a los demás pueblos, y también por su falta de blandura. Su código sobre la práctica de la guerra (libro V de Moisés, 20), es muy duro; llega hasta ordenar el exterminio de los habitantes de Canaán. En su relación con otras naciones, el pueblo judío mantuvo aún posteriormente su dureza; encontramos en él crueldad, desprecio de todo derecho y de toda moralidad. Su historia se halla manchada también por las supersticiones, cosa que armoniza bien con su representación del alto valor de todo cuanto es nacional. Vemos su historia mancha-

da, asimismo, por una gran cantidad de los llamados milagros, los cuales son con frecuencia de pésima calidad. Por cuanto la conciencia concreta no es libre, tampoco es libre el conocimiento concreto; la naturaleza está desdivinizada, sí, pero su comprensión no existe todavía. La naturaleza es concebida prosaicamente y entra en una relación externa; pero ésta no se eleva todavía a una pura concepción de los sucesos como sucesos naturales. La salida de Egipto, por ejemplo, contiene cosas inadmisibles; el robo de los vasos, las diez plagas. Los egipcios supieron repetir nueve de ellas: sólo una quedó reservada exclusivamente a Moisés: el producir piojos.[1]

Lo peculiar en la historia de los patriarcas es que el culto de Jehová está vinculado a la *familia.* El pueblo es primeramente una familia; luego, al verificar el tránsito de la vida nómada a la agrícola, se convierte en pueblo. Suponemos conocidos del lector los detalles históricos. El Dios de Abraham, Isaac y Jacob es quien ayuda a los hijos de Israel a salir de Egipto, les ordena vencer a los pueblos de Canaán, y les da esta tierra. Todo esto lo consideran los judíos como fines de Dios. Después que la familia se hubo convertido en un pueblo, los hijos de Israel ocuparon por conquista la tierra de Canaán y levantaron en Jerusalén un templo para todo el pueblo. Esto tuvo la singular consecuencia de que una parte del pueblo apostatase necesariamente de Jehová: pues no era lícito adorar al Dios uno en distintos templos. Esta consecuencia se manifestó especialmente al dividirse el reino. Como sólo había una tribu de Levitas y un templo en Jerusalén, la idolatría hubo de surgir necesariamente al dividirse el reino; el Dios uno no podía ser adorado en distintos templos, ni podía haber dos conjuntos políticos de una misma religión.

[1] Así dicen los antiguos exégetas y Lutero. Los modernos traducen "mosquitos". Libro II de Moisés, 8, 12-15.

El lado subjetivo de la adoración es aquí tan torpe e inespiritual como puramente espiritual es el pensamiento objetivo de Dios. No existía, pues, entre los judíos un verdadero lazo político. La familia constituye el principio de la convivencia; la aspiración suprema de los israelitas es dejar hijos, no para que les rindan el culto de los muertos, sino para que la familia se prolongue. La propiedad podía ser asolada, empeñada; pero al cabo de cincuenta años, en el año jubilar, volvía a la familia. Moisés prevé, sin duda, el caso de que los israelitas deseen tener un rey como los demás pueblos (libro V de Moisés, 17) y pone la elección del mismo en manos de los sacerdotes, estableciendo también que el rey no podrá ser extranjero ni sostener una fuerte caballería, ni tomar muchas mujeres. Pero estas son normas bien mezquinas, para un Estado que pasa de una constitución que ni siquiera es republicana, a otra constitución monárquica.

Los judíos estuvieron sometidos a los extranjeros la mayor parte del tiempo en que vivieron inmediatamente bajo la ley de Moisés. Unos héroes, llamados jueces, aparecieron en un momento, reunieron a cierto número de hombres en torno suyo y los libertaron de los apuros presentes. Más tarde hubo reyes elegidos, y bajo David y Salomón alcanzó Israel el brillo de un Estado, haciendo conquistas exteriores. Tras breve esplendor, el reino se dividió y se precipitó en la desventura exterior e interiormente, sumido en una situación de dura injusticia. Por último, los judíos fueron subyugados por los babilonios, que no hicieron con ellos lo que ellos habían hecho con los cananeos. A la caída de Babilonia pasaron bajo la dominación persa. Pero Ciro los dejó en relativa libertad, conforme al principio persa.

Índice

PRIMERA PARTE
El mundo oriental

Impreso en el mes de noviembre de 2010
en Sagrafic. S.L., Plaza Urquinaona, 14, 7º 3ª.
08010 Barcelona, España.